اسبابِ ستّہ

اور

عموم بلویٰ کی توضیح وتنقیح

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُکْبَانًا. (۲۳۹/البقرۃ ۲)

اگر تمھیں خوف ہو تو پیدل یا سوار جس طرح ہو سکے نماز پڑھو۔

اسبابِ ستہ اور عمومِ بلویٰ

کی توضیح و تنقیح

تالیف

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی

رکن مجلسِ شرعی، و شرعی کونسل۔ جامعہ امجدیہ گھوسی

ناشر

دارالمعرفۃ

فیصل آباد

اسباب ستہ

☆ضرورت
☆دفع حرج
☆تعامل
☆ازالۂ فساد
☆عرف
☆دینی ضروری مصلحت کی تحصیل،

اور

عموم بلوی

کے

۞ شرعی معنی ومفہوم کیا ہیں؟

۞ کیا شریعت طاہرہ ان کا لحاظ فرماتی ہے؟

۞ کیا ان کی وجہ سے احکام شرعیہ میں تبدیلی ہوتی ہے؟

۞ اگر ہوتی ہے تو کس حد تک؟

ان تمام سوالات کے تفصیلی جوابات شرعی اصول وکلیات اور جزئیات کی روشنی میں آنے والے صفحات میں ملاحظہ فرمائیں۔

آل مصطفی مصباحی

نام کتاب : اسبابِ ستہ اور عمومِ بلوی کی توضیح و تنقیح

تالیف : مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی
صدر شعبۂ افتا الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

صفحات : 130

اشاعت : رجب المرجب ۱۴۳۵ھ/۲۰۱۴ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : دار المعرفۃ فیصل آباد

ملنے کے پتے:

(1)- مکتبہ قادریہ، یونیورسٹی روڈ، نزد فیضان مدینہ کراچی
(2)- مکتبہ برکات المدینہ، بہادر آباد، کراچی
(3)- مکتبہ اعلیٰ حضرت، دربار مارکیٹ لاہور
(4)- مکتبہ فیضان مدینہ، سوساں روڈ نزد فیضان مدینہ، فیصل آباد
(5)- مکتبہ فیضانِ رضا، توکل مسجد ریلوے روڈ، ساہیوال

PUBLISHER-

DAR-UL-MARFAT

0302-8077130-0345-7760640

باسمہ وحمدہ

عرضِ ناشر

ماہ نور پبلی کیشنز دہلی کو بہت کم وقت میں درجنوں کتابیں منظر عام پر لانے کا شرف حاصل ہے۔ ہمارا مقصد ایک طرف نایاب دینی کتابوں کو شائع کرنا ہے تو دوسری طرف اسلاف کی ان کتابوں کو بھی منظر عام پر لانا ہے جن پر غیروں نے قبضہ جمارکھا ہے۔ علاوہ ازیں حالات حاضرہ کے پیش نظر نئے نئے موضوعات پر لکھی جانے والی کتابوں کو بھی قارئین تک پہنچانے کے لیے ہم کوشاں ہیں۔ چنانچہ اسی کی ایک کڑی "اسباب ستہ اور عموم بلویٰ کی توضیح وتنقیح" بھی ہے۔ نوجوان عالم دین مفتی آل مصطفیٰ مصباحی نے اپنی اس کتاب میں اسباب ستہ یعنی ضرورت، دفع حرج، تعامل، ازالۂ فساد، عرف، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل اور عموم بلویٰ کے شرعی معنی ومفہوم پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ دراصل یہ مقالہ مشہور دینی درسگاہ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور اعظم گڑھ میں منعقد ساتویں فقہی سیمنار میں پیش کیا گیا تھا۔ جو اہل علم ودانش کے درمیان بے حد مقبول ہوا۔ مقالے کی اہمیت کے پیش نظر اسے کتابی شکل میں قارئین کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے۔

افضل مصباحی

۲؍رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ

تقريظ

على كتاب "اسباب سته اورعموم بلوىٰ كى توضيح وتنقيح"

(للشيخ آل مصطفىٰ المصباحى الهندى)

بقلم دكتور حازم محمد احمد محفوظ

مدرس الاردوية وآدابه

كلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر مدينة نصر القاهرة

☆☆☆

ساهم أهل الهند في بناء صرح الحضارة الإسلامية الشامخة وكان لهم، وما يزال فضل السبق في إثراء الكثير من العلوم والفنون والآداب بالجديد المفيد خاصة العلوم المتعلقة بالشرع الحنيف إنهم تركوا بصمات واضحة ماتزال ترىٰ آثارها ليس في الهند وحدها بل فى العالم الإسلامى الكبير.

وفي صدارة هذه العلوم يأتي الفقه، ومن أفضل وأعظم ماجاد به أعقل الهندي تلك الموسوعة الفقهية الفريدة، التي تسمى بالفتاوىٰ الهندية أو العالمجيرية، التي أمر بجمعها الملك الزاهد التقي الورع محمد أورنجزيب عالمجير رحمه الله تعالىٰ.

فدلت تلك الموسوعة الفقهية الحنفية على أن لأهل الهند من العلماء فحلاً لا يعدله من فضل فتحية تقدير وإجلال لكل من ساهم في جمعها و إخراجها ومما يذكر أنه صدرت في القاهرة مرات ومرات ثم يأتي القرن العشرون ليتحفنا أحد نوابغ الزمان وهو الإمام الأجل مولانا الشيخ محمد أحمد رضا القادري رحمه الله تعالىٰ بموسوعة كبرىٰ لاتقل شأنا عن الموسوعة

السابق ذكرها، و إذا كانت الاولى بالعربية فقد رغب الإمام الأجل أن يجعل أغليها باللغة الأردية لكي ينتفع بها كل من قال لا إله إلا الله في شبه القارة الهندية وعددهم يتجاوز ثلث جميع المسلمين في كل المعمورة.

ولم تتوقف سلسلة إصدار كل جديد مفيد الفقه الحنفي من قبل علماء شبه القارة الهندية وقد سعدت غاية السعادة و أنا أطالع مخطوط كتاب " اسباب ستة اور عموم بلوىٰ كى توضيح وتنقيح" لمؤلفه مولانا المفتي آل مصطفىٰ المصباحي ، الأستاذ والمفتي بالجامعة الأمجدية الرضوية، وعضو المجلس الشرعي بالجامعة الأشرفية العريقة في مباركفور، بولاية أترابرديش، وهذا الكتاب في أصول الفقه وهو على لطافة حجمه يعد إضافة جديدة مفيدة لكل من يطلع عليه ويدل على أن علماء الهند ما يزالون وسيظلون، يضيفون الجديد القيم إلى الفقه وأصوله باللغة الأردية الإسلامية وأنني إذ أوجه التحية والتقدير والشكر إلى المولف الجليل مولانا المفتي آل مصطفىٰ المصباحي، أدعوا الجميع إلى الإطلاع على هذا الكتاب القيم كما أتمنى وأدعوا الله تعالىٰ أن ينفعنا به وينفع كل المسلمين الناطقين بالأردية وأن نراه في لسان عربي مبين كما آمل في أن يتحفنا المولف مؤلفات أخرىٰ تثرى المكتبة الأردية الإسلامية.

"وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين"

والصلوة والسلام علىٰ رسوله الكريم

الفقير إلى دعاء كل المسلمين حازم محفوظ

القاهرة في يوم السبت ٢٦/ جمادى الاولىٰ عام ١٤٢٣ھ

☆☆☆

تقریظ جلیل

محدث کبیر علامہ مفتی ضیاء المصطفیٰ قادری
مؤسس و سربراہ اعلیٰ جامعہ امجدیہ رضویہ وکلیۃ البنات الامجدیہ، گھوسی

......☆☆☆......

بحمدہ تعالیٰ شریعت اسلامیہ کے احکام نہایت مستحکم نا قابل ترمیم و تبدیل ہیں اور اس کے نصوص و واقعات کی روشنی میں ائمہ دین نے بے شمار مسائل و جزئیات کا استخراج فرمایا، اور اصول استخراج بھی متعین فرمائے ہیں۔ انہیں اصول و قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ کسی اہم دینی ضرورت، یا کسی فساد، یا کسی حرج و مشقت کے سبب یا حالات کے تبدل سے، اگر کسی مسئلہ کی صورت بھی بہت زیادہ متغیر ہو جائے تو جواب مسئلہ کی صورت بھی بدل جائے گی۔ مگر ان تغیرات کی تاثیر کب کب ہوتی ہے۔ اس کے بھی کچھ ضوابط ہیں۔ جو فقہائے کرام کے ارشادات میں یکجا طور پر نہیں ملتے۔ بلکہ ان کے فرامین کا بھرپور مطالعہ کرنے کے بعد وہاں تک رسائی ممکن ہوتی ہے۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ اور امام احمد رضا قدس اللہ اسرارہما کی کتب میں کسی قدر نشاندہی ہوتی ہے۔ ان حضرات نے ان مؤثر تغیرات کو عوامل ستہ یا اسباب ستہ میں محدود فرمایا ہے۔

الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور کی مجلس شرعی کے زیر انتظام مسائل جدیدہ کے کئی سیمنار ہوئے اور ہر سیمنار میں کسی نہ کسی صورت سے "اسباب ستہ" کا ذکر ضرور آجاتا تھا۔ اس لیے میری فرمائش ہوئی کہ اس موضوع پر ایک سیمنار ضرور ہونا چاہئے، تا کہ ان اسباب کی تاثیر و شرائط و مواقع تاثیر نیز ان کی تاثیر کے حکم لگانے والے اصحاب افتا کے طبقہ کا تعین ہو سکے۔

ارکان مجلس کی طرف سے جب اس موضوع کی منظوری دیدی گئی تو بہت سے اصحاب علم نے پر زور مقالے قلمبند فرمائے، جن میں محب گرامی قدر مولانا مفتی آل مصطفےٰ صاحب کا مقالہ وقیع ترین مقالوں میں سے ایک تھا۔

مولانا آل مصطفیٰ صاحب کو میں ان کے زمانہ تحصیل علم سے جانتا ہوں، یہ ہمیشہ ''کام زیادہ باتیں کم'' کے اصول پر کاربند رہے۔ عہد طالب علمی ہی سے ان کا مزاج تحقیق و تفحص اور تدقیق و تشقیق کی طرف راغب تھا۔ پھر جوں جوں آپ کی ذمہ داریاں زیادہ ہوئیں، اپنے میدان میں روز افزوں ترقی کی راہ پر گامزن ہیں۔ اس دور میں اللہ کے فضل و کرم سے ان کے فتاویٰ اور مضامین وقیع نگاہوں سے مطالعہ کیے جاتے ہیں۔ زیر نظر مقالہ اپنی افادیت کے اعتبار سے بہت ہی اہمیت کا حامل ہے۔ مگر چوں کہ میں فوراً ایک طویل غیر ملکی سفر کے لیے پا بر کاب ہوں۔ اس لیے کسی حصہ کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ لینے سے معذور ہوں۔ صرف اتنا عرض کر دینا بہت ضروری سمجھتا ہوں کہ جس طرح آج کا عرفی فتویٰ ہر ایک کا کام نہیں اسی طرح اسباب ستہ کو بنیاد بنا کر احکام کا صادر کرنا ہر مفتی کا حق نہیں۔ بلکہ اس کے لیے جہاں جزئیات متنوعہ پر عبور لازم ہے۔ اسی طرح اقوال کی تلفیق و تحقیق و توفیق و تطبیق اور ان کے محمولات وغیرہ پر بھی عبور کامل ضروری ہے۔

پھر رب العزت تبارک وتعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ حضرت مولانا موصوف کے علم میں برکت اور ان کا فیض عام فرمائے اور انہیں ہمیشہ سلامت روی سے متصف رکھے۔ (آمین)

ضیاء المصطفیٰ قادری

مؤسس جامعہ امجدیہ رضویہ وکلیۃ البنات الامجدیہ، گھوسی

تقریظ جلیل

بحر العلوم مفتی عبد المنان صاحب قبلہ (شیخ الحدیث شمس العلوم، گھوسی)

......☆☆☆......

موجودہ دنیا بڑی تیز رفتاری کے ساتھ ہر دم تغیر پذیر ہے۔ جس کے نتیجے میں انسانی دنیا کے قواعد و رسوم، دستور اور قوانین، کاروبار اور معاملات، عقود و فسوخ، اخلاقی معیار اور زندگی گزارنے کے پیمانے بدلتے رہتے ہیں۔

جس کے نتیجے میں وہ قومیں جو کسی خاص ہدایت اور اصول کے پابند ہیں، وہ تو حد درجہ پریشان رہتے ہیں، وہ لوگ بھی جن کا کوئی مذہب نہیں، جن کے وہاں کسی باضابطہ زندگی کی کوئی پابندی نہیں، وہ بھی اکثر بے چین اور پریشان رہتے ہیں۔

اسلام انسانوں کے لیے ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے اور اس کے رسول گرامی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ایک مکمل اسوۂ زندگی ہے۔ دنیا کے خالق نے اپنے دستور میں انسان کے اس مزاجی کیفیت کا لحاظ فرما کر اسلامی احکام میں عزیمت اور رخصت کے دونوں پہلوؤں کی رعایت رکھی۔ اس نے اصولی طور پر فرمادیا "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا، يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سددوا وقاربوا وبشروا ولاتنفروا" عہد رسالت تک اہل اسلام کو جب کوئی ایسی الجھن در پیش ہوتی، مسلمان براہ راست حضور شارع علیہ السلام سے پوچھ کر مسئلہ حل کر لیتے اور الجھنیں دور ہو جاتیں، مگر ضرورتیں تو ہر عہد میں روز افزوں رہیں، اس لیے ائمۂ مجتہدین نے اپنے عہد میں انہیں رخصتوں کی روشنی میں کچھ اصول طے فرمائے۔ اسباب تخفیف کی قسمیں متعین کیں۔ تعارض کی صورت میں کس امر کو ترجیح ہوگی، کونسا امر مرجوح ہوگا، تفصیل سے اس کو ایک مستقل فن بنادیا۔ اس عہد میں معاشرے میں تغیرات کا طوفان برپا ہو گیا ہے، اور محتاطین اور مکلفین کی ہمتیں ایسی پست ہو گئیں کہ ہر مسئلہ میں

ان کی خواہش صرف رخصت اور آسانی کی ہی دلدادہ ہے۔ اس لیے بڑی ضرورت اس بات کی تھی کہ ایسے اصول وضوابط کا ایک مجموعہ مرتب کیا جائے، جس میں عزیمت اور رخصت کے حدود مذکور اور مبرہن ہوں، جن سے نئے پیش آمد مسائل میں شریعت کے دائرے کے اندر رہنمائی ہو۔

اللہ تعالیٰ حضرت مولانا مفتی آل مصطفیٰ صاحب مفتی و مدرس جامعہ امجدیہ کریم الدین پور گھوسی کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے اس خشک کام پر اپنی پوری محنت صرف کی، اور ایسے اصول وضوابط اور اسباب وعلل، پھر ان کا درجۂ استناد اور تعارض کے وقت ان کی ترجیحات وغیرہ لوازمات کو فقہ واصول فقہ کے ایک ذخیرے کو کھنگال کر ایک مدلل روپ دیا، اور پیش کردہ جملہ مسائل کو حوالات سے بھی مزین کیا۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی اس خدمت کو قبول فرمائے اور مسلمانوں کو اسلام پر پورا پورا عمل کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین یارب العٰلمین۔

عبدالمنان اعظمی
شمس العلوم گھوسی، مئو

باسمہ وحمدہ

تقریظ جلیل

علامہ مفتی محمد عبید الرحمٰن صاحب رشیدی سجادہ نشین خانقاہ رشیدیہ جون پور شریف

......☆☆☆......

عزیزی المکرم فاضل گرامی قدر علامہ و مولانا مفتی آل مصطفےٰ صاحب مصباحی استاذ دارالعلوم امجدیہ گھوسی کی خواہش ہوئی کہ یہ ناچیز خاکپائے درویشاں ان کے مضمون ''اسباب ستہ اور عموم بلویٰ کی توضیح و تنقیح'' پر کچھ اپنے تاثرات قلمبند کر کے ارسال کرے۔ ہر چند کہ یہ ناچیز گوناگوں مصروفیات اور بے اطمینانی کی حالت سے گزر رہا ہے، اور اس وقیع اور اہم مضمون پر جو امعان نظر درکار ہے، وہ بروقت میسر نہیں، تاہم سرسری طور پر اس کے دیکھنے سے یہ اندازہ ہوا کہ عزیزی موصوف کی یہ کاوش ان کی ذہانت و فطانت اور فقہی بصیرت و ممارست اور وسعت نظر پر شاہد عدل ہے۔ رب کریم انھیں بیش از بیش ایسی دینی خدمات کا موقع نصیب فرمائے، آمین۔

آج کا یہ دور مجموعی طور پر ماضی کے ادوار سے کافی مختلف ہے، لہٰذا تقاضائے زمان و مکان کو مدنظر رکھنا مفتی کی ایک بہت بڑی ذمہ داری ہے۔ کسی مسئلہ میں اگر فقہائے کرام کے اقوال مختلف ہوں، اور ان میں قول راجح و مفتیٰ بہ پر فتویٰ دینے میں حرج یا تاثیم امت کی صورت لازم آئے، تو اس پر فتویٰ نہ دے کر دوسرے قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ جو ارفق باہل الزمان ہو۔ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی قدس سرہ فرماتے ہیں:

''فاذا وقع ذلک فی مسئلة مختلف فیها ترجح جانب الیسر صونا للمسلمین عن العسر''

پھر آگے ارشاد فرماتے ہیں: ''ففی الطریقة وشرحها الحدیقة فی زماننا لا یمکن الأخذ بالقول الأحوط فی الفتوی الذی أفتی به الائمة''

پھر آگے فرماتے ہیں: ''وفی ردالمحتار من مسئلة بیع الثمار لایخفی تحقق الضرورة فی زماننا ولا سیما فی مثل دمشق الشام وفی نزعهم عن عادتهم حرج

وما ضاق الأمر إلا اتسع "(احکام شریعت ح ۲ ص ۲۹، ۳۰)

فتاویٰ رضویہ میں بحوالہ جواہر اخلاطی یہ بھی ہے: "و کم من احکام یختلف باختلاف الزمان و المکان."

یعنی بہتیرے مسائل و احکام، اختلاف زمان و مکان سے بدل جاتے ہیں۔

چنانچہ ایک جگہ مبتلی کے پیش نظر گوبر کی نجاست کو بجائے نجاست غلیظہ کہنے کے نجاست خفیفہ کہا، ملاحظہ ہو (فتاوی رضویہ ج ۲ ص ۱۴۴)

جب کہ عامۂ کتب متون میں اس کی نجاست کو نجاست غلیظہ میں شمار کیا گیا ہے، اسی طرح ختنہ زناں کے مسئلہ کی بابت ایک سوال کے جواب میں ہے۔

"جہاں اس کا رواج ہے مستحب ہے، ان بلاد میں کہ اس کا نشان نہیں، اگر واقع ہو تو جہال ہنسیں، اور مسئلہ شرعیہ پر ہنسنا اپنا دین برباد کرنا ہے، تو یہاں اس پر اقدام کی حاجت نہیں، خود ایک مستحب بات کرنی اور مسلمانوں کو ایسی سخت بلا میں ڈالنا پسندیدہ نہیں کہ

"نصوا علیہ فی ترک عذبة العمامة حیث یستھزأ فی الجملة بھا ویشبھونھا بالذنب ومن لم یعرف اھل زمانه فھو جاھل."(فتاوی رضویہ ج ۱۰ ص ۱۹۱ و ص ۱۹۲)

یہاں "ومن لم یعرف اھل زمانه فھو جاھل" کا فقرہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے، کار افتا آسان نہیں، محض کتابیں دیکھ کر فتوی دینا اور حالات زمانہ کو مد نظر نہ رکھنا، دین و شریعت کی خدمت نہیں بلکہ اسے نقصان پہنچانا ہے، چنانچہ فتاوی رضویہ میں ہے۔

"فقد ظھر لک أن جمود المفتی و القاضی علی ظاھر المنقول مع ترک العرف و القرائن الواضحة و الجھل بأحوال الناس یلزم منه تضییع حقوق کثیرة وظلم خلق کثیرین اھ (ص ۳۹۳ ج ۱)

اسی فتاوی رضویہ میں ایک دوسری جگہ "تحفۂ اثنا عشریہ" کے حوالے سے ہے:

"ہمیں است شان محتاطین از علمائے راسخین کہ در اجتہادیات مختلف فیہا جزم باحد الطریقین نمی کنند"۔

علامہ عبد الغنی نابلسی "حدیقہ ندیہ" میں فرماتے ہیں: "المسئلة متی أمکن حملھا علی قول من الأقوال فلیست بمنکر یجب إنکارہ و النھی عنه وإنما المنکر ما وقع الإجماع علی حرمته والنھی عنه. (ص ۱۱۲ ج ۱۰)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

اسلامی قوانین کا دائرہ کسی زمانہ یا خطہ تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ وہ اپنی وسعت وجامعیت کی بنا پر ہر زمانہ میں رہنما خطوط کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر یہ ایک افسوس ناک بات ہے کہ موجودہ دور میں غیر اسلامی نظام عمل کی بالادستی نے مسلمانوں کو دینی، علمی، سیاسی، سماجی، معاشی اور اقتصادی ہر میدان میں غیر معمولی "ضیق وحرج" میں مبتلا کر رکھا ہے، اور مسلمان اپنی کوتاہ عملی کی وجہ سے مغرب کی اباحیت پرستی کی طرف لپک رہا ہے، اور شریعت کے مزاج ومذاق سے انحراف کا چلن روز افزوں بڑھتا جا رہا ہے۔ یہی وہ بنیادی وجہ ہے کہ علما وفقہا کے سامنے بہت سے نئے پیچیدہ مسائل کھڑے ہو رہے ہیں۔

اسلام کے قانونِ تکلیف میں گو کہ فی نفسہ کوئی لچک نہیں، لیکن ارباب فقہ وافتا سے یہ بات مخفی بھی نہیں کہ "مشقت وناچاری" اور "ضیق وحرج" کے باعث مشقت سے دوچار شخص کے لیے بہت سے ممنوعہ امور میں "اباحت ورخصت" اور "یسر وسہولت" کا ملنا اسلامی قانون ہی کا ایک حصہ ہے۔ ہمارے قدیم وجدید علما وفقہا نے "اسباب ستہ" کو پیش آمدہ مسئلہ کی اساس وبنیاد بنانے میں اس بات کا خاص خیال رکھا ہے کہ اس کے تحت دیا گیا حکم، نہ شریعت طاہرہ کے مقصد ومنشا کے خلاف ہو، اور نہ ہی اس میں عصری ضرورتوں سے اغماض ہو۔ فقہائے کرام کے برتے ہوئے اسی اعتدال وتوازن کو برقرار رکھنا ہماری اصل کامیابی ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم علمائے اصولیین کے بیان کردہ ضابطوں، بالخصوص "**اسباب ستہ**" کی صحیح تشریح اور کامل توضیح کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔ کیونکہ یہ نئے پیچیدہ مسائل کے حل کی اساس وبنیاد ہیں، جنہیں ہم اصولی زبان میں "ضرورت، حاجت، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، فساد موجود یا مظنون بہ ظن غالب کا ازالہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

انشاء المولیٰ تعالیٰ فقیر راقم الحروف کی کوشش ہوگی کہ سوال نامہ کے تناظر میں آنے والے صفحات میں "اسباب ستہ" اور عموم بلویٰ، کی توضیح وتنقیح کرے۔

السعی منی والاتمام من اللہ، وھو حسبی ونعم الوکیل

☆☆☆

محور اول

(ضرورت، حاجت)

ضرورت کا مفہوم:

علمائے اصولیین نے "ضرورت" کے مفہوم کی تعبیر دو طرح سے کی ہے۔

(۱) ایک تعریف الاشباہ والنظائر لابن نجیم حنفی کے شارح علامہ سید احمد حموی حنفی نے فتح القدیر للمحقق علی الاطلاق امام ابن ہمام کے حوالہ سے یہ بیان کی ہے:

"الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب" (۱)

"ضرورت" آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوع چیز نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔ ضرورت کی یہ تعریف "مخمصہ" کے ہم معنی ہے۔ جو اپنے اندر ایک خاص اور محدود مفہوم رکھتا ہے۔ ضرورت کی اس تعریف کی طرف فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے بھی اشارہ کیا ہے۔ مگر قدرے وضاحت کے ساتھ وہ فرماتے ہیں:

> "ضرورت" یہ کہ اس کے بغیر گزر نہ ہو سکے، جیسے مکان میں "حجر یتدخلہ" وہ سوراخ جس میں آدمی بزور سما سکے۔ کھانے میں "لقیمات یقمن صلبه" چھوٹے چھوٹے چند لقمے کہ سدِ رمق کریں، ادائے فرض کی طاقت دیں۔ لباس میں "خرقة تواری عورته" اتنا ٹکڑا کہ سترِ عورت کرے (۲)

(۲) دوسری تعریف جس میں خاصا توسع پایا جاتا ہے، یہ ہے:

> "شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد، حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل، حفظ مال کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہو۔ اور حالت وکیفیت یہ ہو کہ ان کے بغیر مقاصد شرع فوت ہو جائیں، یا فوت ہونے کے قریب ہو جائیں۔ (واضح رہے کہ حفظ نفس میں جان، عزت وآبرو، اور حیثیت عرفی بھی شامل ہے۔

موخر الذکر تعریف کے پیش نظر "ضرورت" کو "مخمصہ" کا ہم معنی نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ یہاں ضرورت صرف جان بچانے کا نام نہیں۔ بلکہ شریعت کے مقاصد خمسہ کے حصول وبقاء کے لیے جن امور کو اختیار کرنے میں ناچاری ومجبوری کی کیفیت پیدا ہوجائے۔ وہ مرتبہ "ضرورت" میں داخل ہے۔ ضرورت کی پہلی تعریف کے مقابلہ اس تعریف کے مصادیق میں خاصا عموم ہے۔ اوراس کا دائرۂ اثر بھی وسیع ہے جیسے "حفظ دین" کی ضرورت میں عقائد، فرائض عین (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) اور جہاد۔ "حفظ نفس" کی ضرورت میں بقائے حیات کے لیے ضروری خورد ونوش، ستر عورت کے بقدر لباس، گزارے کے لائق رہائشی مکان، قصاص ودیت کا وجوب۔ "حفظ عقل" کی ضرورت میں خمر ودیگر مسکرات کی حرمت۔ "حفظ نسب" کی ضرورت میں زنا کی حرمت، حد زنا کا اجراء۔ اور "حفظ مال" کی ضرورت میں کسب مال کی اجازت، مال غصب ومال خیانت وسرقہ وسود کی حرمت وغیرہ۔

امام غزالی علیہ الرحمہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے علم اصول کی معروف کتاب 'المستصفیٰ' میں "مصلحت" اور "مفسدہ" کا تعارف کراتے ہوئے مخلوق سے متعلق شریعت کے ان مقاصد پنجگانہ پر یوں روشنی ڈالی ہے:

"مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع فى رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب فى المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاءه بإيجاب القصاص، إذبه حفظ النفوس، و إيجاب حد الشرب إذبه حفظ العقول التى هى مدار التكليف وإيجاب حد الزنا، إذبه حفظ النسل و الأنساب وإيجاب زجرا لغصاب والسراق،

إذبـه يـحـصـل حـفـظ الأمـوال التـى هـى معـاش الـخلق وهم مضطرون إليها" (۳)

مخلوق کے تعلق سے شریعت کے مقاصد پانچ ہیں۔حفاظت دین، حفاظت نفس، حفاظت عقل، حفاظت نسل، حفاظت مال، تو جو چیز ان پانچوں اصول کی حفاظت کی ضامن ہو، وہ ''مصلحت'' ہے، اور جو ان اصول کو فوت کرے، وہ ''مفسدہ'' ہے اور اس کا ازالہ مصلحت ہے۔ان پانچوں اصول کی حفاظت مرتبۂ ضرورت میں ہے لہذا مراتب مصلحت میں یہ سب سے قوی ہے۔اس کی مثال (۱) شریعت کا گمراہ گر کافر کو قتل کرنے اور بدعت کی طرف بلانے والے بدعتی کو سزا دینے کا فیصلہ ہے۔ کیونکہ یہ مخلوق کے دین کو بگاڑنے والے ہیں، اور (۲) وجوب قصاص کا حکم، یہ ''نفس'' کی حفاظت کے لیے ہے، (۳) شراب پینے پر حد کا وجوب اس لیے ہے کہ اس سے ''عقل'' کی حفاظت ہوتی ہے، جو مدار تکلیف ہے۔ اور (۴) حد زنا، اس کو اس لیے واجب قرار دیا گیا کہ اس سے ''نسل'' اور ''نسب'' کی حفاظت متعلق ہے۔اور (۵) چوروں اور غاصبوں پر حدوزجر واجب کرنے کی حکمت یہ ہے کہ اس سے مخلوق کی روزی روٹی سے تعلق رکھنے والے ''اموال'' کی حفاظت ہوتی ہے۔جنہیں حاصل کرنے کے لیے انسان مجبور ہوتا ہے۔(ت)

ملا محب اللہ بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ) اپنی مایۂ ناز تصنیف ''مسلم الثبوت'' میں اور علامہ بحر العلوم عبد العلی فرنگی محلی اس کی شرح ''فواتح الرحموت'' میں ان مقاصد پنج گانہ کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

الـمـقـاصـد ثـلـثـة أقـسـام أحدهـا ضـروريـة انتهت الحاجة إليهـا إلـى حـد الـضـرورة ، كالكليات الخمس التى اعتبرت فـي كـل مـلـة وهـي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل

وحفظ النسب وحفظ المال. (فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۶۲)

مقاصد شرع تین طرح کے ہیں۔ ایک ضروریہ ہے جہاں جاکر حاجت کی انتہا ہوتی ہے، وہی ضرورت کی حد ہے۔ جیسے کلیات خمسہ جن کا ہر مذہب وملت میں اعتبار کیا گیا ہے۔ اور وہ ہیں حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسب، حفظ مال۔ (ت)

ضرورت کے موخر الذکر مفہوم کی وضاحت مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے مندرجہ ذیل الفاظ میں فرمائی ہے:

"اقول: پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الٰہیہ ہے۔ دین وعقل ونسب ونفس ومال۔ عبث محض کے سوا تمام افعال انہیں میں دورہ کرتے ہیں، اب اگر فعل (کہ ترک بمعنی کف کہ وہی مقدور وزیر تکلیف ہے نہ بمعنی عدم کمافی الغمز وغیرہ، بھی شامل) اگر ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو، تو یہ مرتبۂ ضرورت ہے۔ جیسے دین کے لیے تعلم ایمانیات وفرائض عین، عقل ونسب کے لیے ترک خمر وزنا، نفس کے لیے اکل وشرب بقدر قیام بنیہ، مال کے لیے کسب ودفع غصب، وامثال ذالک" (۴)

دونوں تعریفوں میں فرق

مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے درمیان بنیادی فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام ابن ہمام اور علامہ حموی کی تعریف کے پیش نظر بظاہر "ضرورت" محض جان کی حفاظت کی خاطر کسی فعل کے ارتکاب کے لیے مجبور ہوجانے کا نام ہے۔ یعنی مقاصد خمسہ میں سے صرف ایک مقصد (حفظ نفس) پر یہ تعریف صادق آتی ہے، جب کہ موخر الذکر تعریف کے مطابق شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسب، حفظ مال بھی ضرورت کے دائرۂ مفہوم میں شامل ہیں۔

ضرورت کی دوسری تعریف پہلی تعریف کی بہ نسبت زیادہ جامع اور وسیع مفہوم کی حامل ہے۔ اس کے تحت فقہا کے بیان کردہ وہ تمام جزئیات آجاتے ہیں، جو حفظ نفس کے علاوہ دیگر شعبہائے

حیات کی ضرورت پر مشتمل ہیں۔

معنی مجازی کے اعتبار سے گو کہ "ضرورت" کا اطلاق غیر ضروری امور پر بھی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ نصوص فقہیہ میں اس کی بکثرت مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ لیکن اصطلاح اور حقیقت کے لحاظ سے ضرورت کا ایک خاص اور تنگ مفہوم ہے، جس کی وضاحت اوپر ہو چکی ہے۔

یہاں یہ وضاحت مفید ہو گی کہ اصطلاحی ضرورت کی اصل حقیقت کیا ہے؟ آیا شریعت کے مقاصد پنج گانہ کا نام ہے۔ یا وہ امور جو احکام شرعیہ کے وجوب ونفاذ کی بنیاد اور سبب ہیں۔ یا ضرورت ایک حالت وکیفیت کا نام ہے؟ اس میں شبہ نہیں کہ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین، حفظ نفس، نسل، عقل اور مال، ضرورت نہیں ہیں۔ بلکہ یہ امور ضروریہ ہیں۔ انہیں اصطلاحی ضرورت نہیں کہا جا سکتا۔ رہے وہ اسباب جو احکام شرعیہ کی بنیاد ہیں، یا وہ امور جن پر مصالح پنج گانہ کی حفاظت موقوف ہو وہ ضرورت نہیں بلکہ ضرورت کا نتیجہ ہیں۔ یا ضرورت کے داعی۔ ان پر ضرورت کا اطلاق بالخصوص امور موقوف علیہا پر بایں معنی کیا جا سکتا ہے کہ وہ انسانی ضروریات کے دائرے میں آتے ہیں۔ لیکن اصطلاحی ضرورت جو "اسباب ستہ" سے ہے۔ اور جس کی توضیح وتنقیح یہاں مقصود ہے، اس کا اطلاق ان امور پر نہیں ہو سکتا۔ اصطلاحی ضرورت انسان کی مشقت وناچاری کی اس حالت وکیفیت کا نام ہے جو مقاصد پنج گانہ کی حفاظت کے لیے ایسے امور کے ارتکاب کے داعی بنے، جن کے بغیر مقاصد یقینی خطرہ میں ہوں۔ جیسے حفظ نفس کے لیے شدت بھوک کے وقت کھانا کھانا، تو یہاں حفظ نفس، مقاصد پنج گانہ شرعیہ سے ہے جو "موقوف" ہے، کھانا "امر موقوف علیہ" ہے۔ اور شدت بھوک کی کیفیت "ضرورت" ہے، جو کھانے پر مجبور کر رہی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ شریعت کے مقاصد پنجگانہ یعنی دین، نفس، نسل، عقل اور مال کے حصول وبقا کے لیے انسان کی اس عسر ومشقت کی حالت اور مجبوری وناچاری کی اس کیفیت کا نام "ضرورت" ہے، جس کی وجہ سے ان مقاصد خمسہ کے موقوف علیہ امور کا اختیار کرنا ناگزیر ہو جائے۔

واضح رہے کہ "اضطرار، مخمصہ، اکراہ ملجی" یہ سب ضرورت کے مفہوم کلی ہی کے انواع ہیں۔ اور ان سب میں ضرورت کا مفہوم کارفرما ہے۔ مگر اصطلاحی اعتبار سے ان میں کچھ فرق ہے۔

مخمصہ: داخلی وسماوی سبب کے نتیجے میں، بلفظ دیگر، محض بخت واتفاق کے نتیجے میں بھوک

و پیاس کی شدت کی وہ حالت کہ جس سے جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون بظن غالب ہو جائے۔

اضطرار: قسر قاسر و خارجی یا داخلی و سماوی اسباب کی وجہ سے پیدا ہونے والی وہ حالت جس سے دین، جان، نسل، عقل اور مال کی ہلاکت یقینی یا مظنون بہ ظن غالب ہو جائے۔

اکراہ ملجی: صرف قسر قاسر و خارجی اسباب کی وجہ سے یہ امور پنج گانہ یقینی خطرے کی زد میں آجائیں۔ مثلاً کسی ظالم و سفاک کی دھمکی کی وجہ سے مقاصد پنج گانہ کی ہلاکت یقینی یا مظنون بظن غالب ہو جائے۔

ضرورت: یہ مفہوم کلی کے درجہ میں ہے جس کی روح ان سب اصطلاحوں میں کارفرما ہے۔

وضاحت: جہاں تک اضطرار اور اکراہ ملجی کے درمیان نسبت کا تعلق ہے تو یہ بات صاف اور واضح معلوم ہوتی ہے۔ کہ "اکراہ ملجی" یہ اضطرار کی ایک نوع ہے۔ بلفظ دیگر۔ اضطرار عام ہے اور اکراہ ملجی خاص۔ چنانچہ امام ابن ہمام "التحریر" میں، اور محمد امین حسینی حنفی المعروف بامیر بادشاہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

> **(والملجی) نوع من الاضطرار (تثبت) الإباحة فی الإكراه الملجی (بدلالته) ای بدلالة النص المذكور فی الاضطرار، كما تثبت حرمة الضرب بالنص الدال علی حرمة التأفيف بطريق أولی علی ما سبق.** (تیسیر التحریر ج۲ص ۳۱۴)
>
> اکراہ ملجی اضطرار ہی کی ایک نوع ہے، اکراہ ملجی میں اباحت اس نص کی دلالت سے ثابت ہے جو اضطرار کے تعلق سے وارد ہوئی ہے۔ جس طرح ماں باپ کو مارنے کی حرمت بدرجۂ اولیٰ اس نص سے ثابت ہے جو "اُف" کہنے کی حرمت سے متعلق وارد ہے۔

"اکراہ ملجی" میں قسر قاسر کا دخل ہوتا ہے۔ مثلاً کسی ظالم سفاک نے (ممنوع کے ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں) قتل یا قطع عضو کی دھمکی دی۔ اور اضطرار میں بخت و اتفاق داخلی و سماوی اور خارجی اسباب بھی شامل ہیں۔

اسی طرح اضطرار، ضرورت کا ہم معنی نہیں۔ ضرورت میں زندگی کے مختلف شعبے مثلاً گذار۔

کے لائق کھانا پینا، اوڑھنا، پہننا، مکان وغیرہ شامل ہیں۔ اور اس میں اکراہ ملجی، اضطرار، مخمصہ وغیرہ بھی شامل و داخل ہیں۔ جب کہ اضطرار اصطلاحی میں اتنی عمومیت نہیں پائی جاتی۔

اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں کہ "ضرورت" کا اطلاق مجازاً بعض دوسرے اسباب پر بھی کردیا جاتا ہے۔ اس لیے فقہی عبارات میں "ضرورت" کا لفظ جہاں آئے کوئی ضروری نہیں کہ وہ ضرورت اصطلاحی ہی ہو۔ اس لیے ایسے مواقع پر غور و فکر کے بعد اصولی طور پر یہ طے کرنا چاہئے کہ یہاں "ضرورت" سے کون سا معنی مراد ہے؟ معنی اصطلاحی یا کوئی دوسرا معنی؟

حاجت کا مفہوم

حاجت کے لغوی معنی محتاج ہونے کے ہیں۔ حاجت کا اطلاق کبھی اس شی پر بھی ہوتا ہے جس کا انسان حاجت مند ہو۔ تاج العروس میں ہے، "إن الحاجة تطلق علی نفس الافتقار وعلی الشی الذی یفتقر إلیه" (۵)

اور اصطلاح میں حاجت، انسانی مجبوری کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں اگر محتاج الیہ کو اختیار نہ کیا جائے تو مقاصد خمسہ شرعیہ تو متاثر نہ ہوں گے۔ البتہ اس کے بغیر آدمی شدید مشقت میں گرفتار اور تنگی و دشواری کا شکار ہو جائے گا۔

علامہ سید احمد حموی اور دیگر اہل علم نے کچھ اسی طرح کا مفہوم بیان فرمایا ہے۔ علامہ حموی کا کہنا ہے، "ألحاجة کالجائع الذی لو لم یجد لم یهلک غیر أنه یکون فی جهد ومشقة". (۶) حاجت یہ ہے جیسے کوئی ایسا بھوکا شخص اگر کھانے کی کوئی چیز نہ پائے تو مرے گا نہیں، البتہ مشقت و حرج میں مبتلا ہو جائے گا۔ علامہ حموی نے ضرورت و حاجت وغیرہ کی محض مثال دی ہے اور سامع پر اعتماد کرتے ہوئے تعریف نہیں کی ہے۔ مگر اس سے حاجت کا مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے، امام احمد رضا قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

"أقول تکلم رحمه الله تعالیٰ فی مادة واحدة بخصوصها وقنع عن التعریفات بالأمثلة إحالة علی فهم السامع" (۷)

شافعی محقق ابو اسحاق شاطبی نے "حاجت" کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے:

"الحاجة وهى اللتى يحتاج إليها الناس لرفع المشقة ودفع الحرج عنهم وإذا فقدت لا تختل بفقدها حالهم"

حاجت وہ شی ہے کہ رفع مشقت اور دفع حرج کے لیے لوگ جس کے محتاج ہوں، لیکن اگر وہ امر حاجی نہ پایا جائے تو اس کی وجہ سے لوگوں کی زندگی خطرہ و خلل میں نہ پڑے۔

"اما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة" (۸)

حاجت: مشقت دور کرنے اور حرج کے دفعیہ کے لیے لوگ جن چیزوں کے محتاج ہوں، اگر وہ چیزیں فوت ہو جائیں تو اس سے ان کی زندگی خطرے میں نہ پڑے، محض حرج و مشقت پیش آئے۔

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

وثانيها حاجية غير واصلة إلى حد الضرورة كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة فإنها لو لاها لم يفت واحد من الخمس الضرورية، لكن يحتاج إليها الإنسان فى المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية.

(فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۶۲)

مقاصد شرع میں سے دوسرا مقصد حاجت ہے، جو ضرورت کی حد کو نہ پہنچے، جیسے خرید و فروخت، اجارہ، مضاربت، مساقاۃ۔ کیونکہ اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو اس سے مقاصد پنجگانہ فوت تو نہ ہوں گے، لیکن انسان زندگی میں ان امور کا محتاج ہوتا ہے، تو یہ امور حاجت کے قبیل سے ہوئے، نہ کہ ضرورت کے قبیل سے۔ (ت)

ماضی قریب کے عبقری فقیہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے "حاجت" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"اگر توقف نہیں، مگر ترک میں لحوق مشقت وضرر و حرج ہے تو حاجت، جیسے معیشت کے لیے چراغ، کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدائے زمانہ رسالت علیٰ صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ میں ان مبارک مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا، ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں۔ "والبیوت یومئذ لیس فیھا مصابیح" رواہ الشیخان، مگر عامہ کے لیے گھر میں بالکل روشنی نہ ہونا، ضرور باعث مشقت وحرج ہے"۔(۹)

"حاجت" ہی سے متعلق امام موصوف دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"حاجت یہ کہ بے اس کے ضرر ہو، جیسے مکان اتنا کہ گرمی، جاڑے، برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے، کھانا اتنا جس سے ادائے واجبات وسنن کی قوت ملے، کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے، اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز و مجمع ناس میں خلاف ادب وتہذیب ہے"۔(۱۰)

ضرورت وحاجت کے درمیان مابہ الامتیاز امور اور دونوں کے درمیان فرق کی وضاحت

اصطلاحی ضرورت وحاجت کو ایک دوسرے سے ممتاز و ممیز کرنے والی کچھ تو بنیادی چیزیں ہیں، اور کچھ وہ ہیں جو اختلاف مفہوم کے باعث دونوں کے احکام میں فرق کا نتیجہ ہیں۔ بہر حال احکام شرعیہ میں ان دونوں کے عمل واثر کے دائرہ کی تحدید وتقدیر سے بہت حد تک دونوں کا فرق نمایاں ہو کر سامنے آئے گا۔ ویسے دونوں کے درمیان قطعی حد فاصل قائم کرنا، بعض مواقع میں خاصا دشوار ہو جاتا ہے، کیوں کہ دونوں کا تعلق "مشقت" سے ہے، اور مشقت ایک اضافی شی ہے جو اشخاص کے حالات، علاقہ ومقام اور زمانہ کی تبدیلی سے مختلف ہوا کرتی ہے۔ اس لیے بعض مواقع پر حاجت وضرورت کے درمیان امتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ بدرالدین زرکشی کا بیان ہے:

"وقد یشتبہ کون واقعۃ فی مرتبۃ الضرورۃ أو الحاجۃ لتقاربھما وقد قال بعض الأکابر إن مشروعیۃ الإجارۃ علی خلاف القیاس، فنازعہ بعض الفضلاء وقال إنھا فی مرتبۃ الضرورۃ لأنہ لیس کل الناس قادرا علی المساکن

بالملک ولا اکثرهم، و المسکن مما یکن من الحر والبرد
من مرتبة الضرورة" (۱۱)

بسا اوقات یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ یہ "صورت حال" از قبیل ضرورت ہے یا حاجت؟ کیوں کہ دونوں قریب قریب ہیں۔ چنانچہ بعض اکابر نے کہا ہے کہ "اجارہ" کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے۔ تو بعض فضلاء نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ یہ از راہ ضرورت ہے۔ کیونکہ ہر شخص اپنی ملکیت میں لا کر مکان میں سکونت اختیار کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے، اور مکان جو سرد و گرم سے بچاتا ہے۔ ضرورت کے درجہ میں ہے۔ (ت)

ذیل میں ہم دونوں کے فرق کو مفہوم و حقیقت اور احکام کے فرق کے حوالے سے واضح کر رہے ہیں:

پہلا فرق: ضرورت و حاجت کے درمیان بنیادی فرق مفہوم و حقیقت کے لحاظ سے ہے، دونوں کے مفہوم کی وضاحت اوپر ہو چکی ہے۔ ضرورت، انسان کی اس مجبوری کی کیفیت کا نام ہے جس کے تقاضے پر عمل نہ کرنے سے شریعت کے مقاصد پنجگانہ یقینی خطرے کی زد میں آ جائیں۔ جب کہ حاجت اس انسانی مجبوری کی کیفیت ہے، جس کے تقاضے پر عمل نہ کرنے سے شریعت کے مقاصد پنجگانہ متاثر و مختل نہ ہوں۔ البتہ انسان شدید مشقت و حرج میں مبتلا ہو جائے۔

دوسرا فرق: یہ ہے کہ ضرورت کا اعتبار مواضع نص قطعی میں بھی ہوتا ہے، جب کہ حاجت نص قطعی میں معتبر نہیں ہوتی، علامہ ابن ہمام اور علامہ ابن نجیم کا بیان ہے: "المشقة والحرج إنما تعتبر في موضع لا نص فيه وأمّا مع النص بخلافه فلا" اسی فرق کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں، کہ ضرورت کی بنا پر ایسے امور میں بھی اباحت یا رخصت مل جاتی ہے، جن کا ثبوت قطعی ہو، دلالت بھی قطعی ہو اور کف یا طلب جازم ہو، جب کہ حاجت ایسے موقع پر موثر نہیں ہو سکتی۔

تیسرا فرق: اگرچہ اصطلاحی اعتبار سے "مشقت" کا اطلاق "ضرورت" پر نہیں ہوتا، تاہم لغوی اعتبار سے حاجت و ضرورت دونوں کا تعلق مشقت سے ہے۔ مگر مشقت کلی مشکک کی

طرح اشد وشدید شدید وضعیف حالت میں بنی ہوئی ہے، ضرورت کے اندر مشقت، اشد (شدید تر) ہوتی ہے جب کہ حاجت میں شدید یا اس سے بھی کچھ کم درجہ کی ہوتی ہے۔

چوتھا فرق: ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ تک کی اباحت یا رخصت مل جاتی ہے، جب کہ حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ مباح یا مرخص ہوتے ہیں۔

احکام شرعیہ میں ضرورت اور حاجت کس حد تک دخیل وموثر ہے؟ اس اعتبار سے بھی دونوں کے درمیان کلیدی فرق معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ذیل میں اس کی قدرے تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

احکام شرعیہ میں ضرورت کا اعتبار

ضرورت کی بنا پر قابل اباحت اور متحمل رخصت ممنوعات میں شریعت طاہرہ کی جانب سے ''اباحت'' یا ''رخصت'' کا ملنا ایک طے شدہ امر ہے۔ جن مواقع ومواضع میں حکم امتناعی (خواہ ارتکاب حرام کی صورت میں ہو۔ یا ترکِ فرض کی صورت میں) کی وجہ سے ہلاکت، یا حرج بیّن اور مشقت شدیدہ میں پڑنا ناگزیر ہوجائے۔ عموماً ان میں شریعت ہمیں اباحت یا رخصت عطا فرماتی ہے۔ متعدد قطعی وغیر قطعی نصوص اس بات پر شاہد ہیں کہ شریعت اسلامیہ بندوں کے ساتھ آسانی چاہتی ہے، دشواری وتنگی نہیں چاہتی۔ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر اس کی صراحت کی گئی ہے۔ اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ.'' (۱۳)

اور تم پر دین میں تنگی نہ رکھی۔

''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.'' (۱۴)

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔

''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا'' (۱۵)

اللہ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰى اُمَّتِيْ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ'' (۱۶)

اگر اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو انہیں مسواک کا حکم دے دیتا۔

انہیں نصوص شرعیہ کے تناظر میں فقہائے احناف نے یہ مسلمہ ضابطہ مقرر فرمایا:

"الضرورات تبیح المحذورات" (۱۷)

ضرورتیں ممنوعات کو جائز کردیتی ہیں۔

"المشقة تجلب التیسیر" (۱۸)

مشقت آسانی لاتی ہے۔

ان نصوص سے صاف واضح ہے کہ اسلامی شریعت نے "ضرورت" کا اعتبار کیا ہے، اور احکام شرعیہ کی تخفیف و تسہیل میں اسے موثر مانا ہے۔ البتہ احکام شرعیہ کے متعلقات چونکہ مختلف ہیں، جو حقوق اللہ، حقوق العباد، عبادات و معاملات اور عقوبات وغیرہ ہیں۔

اس لیے ضرورت کی تاثیر کی نوعیتیں بھی مختلف ہیں، کہیں "ضرورت" کی تاثیر صرف "رفع اثم" (گناہ اٹھالیا جانا) کی صورت میں ہے۔ اور کہیں "رفع اثم" و "رفع حکم" (گناہ بھی نہیں اور حکم حرمت بھی نہیں) دونوں کی صورت میں۔ اسی طرح کہیں منہی عنہ کا ارتکاب واجب، کہیں مستحب ہوتا ہے، اور کہیں عزیمت پر عمل مستحسن ہوتا ہے۔ اور بہتیرے ایسے بھی مواقع ہیں جہاں ضرورت اپنا اثر کھو بیٹھتی ہے، چنانچہ نہ اباحت عطا کر پاتی ہے اور نہ ہی رخصت۔ پھر یہ کہ "ضرورت" کے اعتبار و اثر کے لیے کچھ حد بندیاں اور شرائط بھی ہیں۔ ان سب کی تفصیل آنے والے سطور میں کی جارہی ہے۔

تاثیرِ ضرورت کی حدیں

ضرورت، اپنی حد میں رہ کر ہی موثر ہو سکتی ہے، اپنی حد سے الگ ہو کر وہ موثر نہیں ہوتی، گو کہ وہاں ضرورت متحقق ہو۔ مثلاً جو مشقت، شریعت کو مطلوب ہے، وہ تاثیر ضرورت کی حد سے باہر ہے۔ اس لیے شریعت کے احکام میں مطلوبہ مشقت تخفیف حکم کا باعث نہیں بن سکتی۔ جیسے قتل عمد، زنا، چوری، جیسے جرائم میں شرعی حدود کے اجراء سے لاحق ہونے والی شدید مشقت، اگر چہ یہاں بھی "حفظ نفس" کے تعلق سے پائی جانے والی ضرورت بہر حال موجود ہے، کیونکہ حد قصاص اور حد زنا (رجم) میں "حفظ نفس" یقینی خطرے میں ہے کہ یہاں جان کی ہلاکت یقینی ہے۔ حد سرقہ میں

ایک مخصوص عضو (ہاتھ) کی تلف و بربادی یقینی ہے۔ مگر ان صورتوں میں "ضرورت" ہرگز تخفیف حکم کا باعث نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ یہ مشقتیں خواہ دفع مفاسد کے لیے ہوں، یا صالح معاشرہ کی تعمیر کے لیے، بہرحال شریعت کو مطلوب ہیں۔ لہٰذا ان امور میں ضرورت کا اعتبار کرنا اور اسے مؤثر ماننا مقصد شرع کو فوت کردے گا۔

یوں ہی احکام مقصودہ وغیر مقصودہ کی بجا آوری میں پائی جانے والی مشقت، مثلاً موسم سرما میں وضو یا غسل کرتے وقت کی مشقت، اسی طرح سرد و گرم موسم میں نماز پڑھنے یا موسم گرما میں روزہ رکھنے میں پائی جانے والی مشقت، جس سے عبادات عادۃً خالی نہیں ہوتیں۔ اس طرح کی مشقت، تخفیف و ترخیصِ حکم کا باعث نہیں بن سکتی۔ علامہ ابن نجیم حنفی نے اس پر بڑی چشم کشا روشنی ڈالی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"المشاق علی قسمین، مشقة لا تنفک عنها العبادة غالباً کمشقة البرد فی الوضوء والغسل، ومشقة الصوم فی شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التی لا إنفکاک للحج والجهاد عنها، ومشقة ألم الحد ورجم الزناة وقتل الجناة وقتال البغاة فلا أثر لها فی إسقاط العبادات فی کل الأوقات" (۱۹)

مشقت کی دو قسمیں ہیں، ایک مشقت وہ ہے جس سے عبادت عموماً خالی نہیں ہوتی، جیسے وضو و غسل کرنے میں ٹھنڈک کی مشقت، شدید گرمی میں دن بھر روزہ سے رہنے کی مشقت، سفر حج و جہاد کی مشقت، جس سے یہ دونوں خالی نہیں ہوتے، تکلیف حدود، زانیوں کو رجم میں اور قاتلوں کو قصاص میں قتل کی مشقت، اور باغیوں سے جہاد کرنے کی مشقت، تو اس قسم کی مشقتیں کبھی بھی عبادتوں کے ساقط کرنے میں موثر نہیں ہوسکتیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ شریعت کی مطلوبہ مشقت ہو۔ یا عادۃً عبادتوں میں پائی جانے والی مشقت، یہ تاثیر ضرورت کی حدوں سے خارج ہے۔

اسی طرح معمولی اور خفیف مشقت بھی تخفیف حکم کا باعث نہیں بن سکتی۔ علامہ ابن نجیم ہی کا بیان ہے:

"أما المشقة اللتي تنفک عنها العبادات غالباً فعلیٰ مراتب، الثانية مشقة خفيفة كأدنیٰ وجع فی اصبع أو ادنیٰ صداع فی الراس اوسوء مزاج خفيف، فهذا لا أثر له، ولا إلتفات إليه، لأن تحصيل مصالح العبادات أولیٰ من دفع مثل هذه المفسدة اللتی لا أثر لها" (۲۰)

وہ مشقت جس سے عبادتیں عموماً خالی ہوتی ہیں، اس کے چند مراتب ہیں، جن میں دوسرا مرتبہ، خفیف مشقت کا ہے، جیسے انگلی میں معمولی درد یا سر میں معمولی تکلیف یا مزاج کا معمولی بگڑ جانا، تو اس طرح کی مشقت کا نہ کوئی اثر ہے اور نہ یہ قابلِ توجہ ہے۔ کیوں کہ عبادت کی مصلحتوں کو حاصل کرنا اس قسم کے بے اثر مفسدہ کے دفعیہ سے بہتر ہے۔

عبادات میں پائی جانے والی عادی "مشقت" کے باعث تخفیفِ حکم نہ ہونے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ یہ مشقتیں حقیقت میں ضرر رساں نہیں۔ بلکہ نفع بخش ہیں، گویا یہ ہمارے لیے مفید ہیں، نہ کہ مضر۔

اس سلسلہ میں ہم ضرر اور نفع کے اصطلاحی مفہوم کو واضح کرنا چاہیں گے، تاکہ بات منقح ہو جائے۔ مشہور مالکی عالم علامہ ابن العربی نے "ضرر" اور "نفع" کی بڑی عمدہ وضاحت کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ ضرر اس تکلیف کا نام ہے جس میں اس کے مساوی یا اس سے بڑھ کر نفع نہ ہو۔ "ضرر" اس نفع کی نقیض ہے جس میں نقصان نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ کڑوی دواؤں اور پُر مشقت عبادت کی ادائیگی کو ضرر نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ ان چیزوں میں ضرر کے مساوی یا اس سے بڑھا ہوا نفع ہے۔ ابن عربی کے الفاظ یہ ہیں:

"إن الضرر هو الألم الذی لا نفع فيه يوازيه أو يربی عليه وهو نقيض النفع وهو الذی لا ضرر فيه، ولذا لم يوصف شربُ الأدوية الكريهة والعبادات الشاقة بالضرّر، لما فی ذالک من النفع الموازی له أو المربی عليه" (۲۱)

خلاصہ یہ ہے کہ تخفیف حکم میں موثر وہی مشقت ہے جو عظیم ہو، جس کی تعبیر ہلاکت جان یا ہلاکت عضو سے بھی کی جاتی ہے۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

"الأولى مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأعضاء فهي موجبة للتخفيف الثالثة متوسطة بين هاتين كمريض في رمضان يخاف من الصوم زيادة المرض أو بطؤا البرأ فيجوز له الفطر" (۲۲)

مشقت کی کئی قسمیں ہیں: پہلی قسم، مشقت عظیمہ کی ہے جیسے جان یا عضو یا منافع اعضاء پر طاری ہونے والے خوف کی مشقت، یہ تخفیف حکم کا موجب ہے۔ تیسری ان دونوں کے بیچ والی مشقت، جیسے رمضان میں مریض کو روزے کی وجہ سے زیادتی مرض کا، یا دیر سے اچھا ہونے کا خوف ہو، تو اس کے لیے افطار جائز ہے۔

تاثیر ضرورت کی مثالیں

ہم اوپر بیان کر آئے کہ اضطرار، مخمصہ، اکراہ ملجی، یہ سب ضرورت ہی کی اقسام وانواع ہیں۔ اس لیے ان چیزوں کا احکام شرعیہ پر جو بھی اثر پڑے گا وہ سب ضرورت ہی کا عمل واثر کہلائے گا۔ چند مثالیں یہاں ذکر کی جاتی ہیں۔ تفصیل، ضرورت کی نوعیتِ حکم کے بیان میں آرہی ہے۔

مردار کا گوشت کھانا حرام ہے اور اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ لیکن اگر بھوک سے کسی کی جان جارہی ہو، اور بغیر مردار کا گوشت کھائے چارۂ کار نہ رہے۔ ایسے شخص کے لیے مردار کا گوشت کھانا بقدر ضرورت جائز ہے۔ قرآن کریم میں جہاں مردار کی حرمت بیان کی گئی ہے، وہیں مضطر کو از راہ ضرورت اس حکم امتناعی سے مستثنیٰ بھی فرمادیا ہے۔ جس کا ذکر متعدد آیتوں میں ہے:

(۱) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۳)

اس نے تم پر یہی حرام کیے ہیں، مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ

جانور جو غیر خدا کا نام لے کر ذبح کیا گیا، تو جو نا چار ہو نہ یوں کہ خواہش
سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔
بیشک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۲) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ فَمَنِ اضْطُرَّ
فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. (۲۴)

تم پر حرام ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت، تو جو بھوک پیاس کی
شدت میں ناچار ہو، یوں کہ گناہ کی طرف نہ جھکے، تو بیشک اللہ بخشنے والا
مہربان ہے۔

(۳) وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَقَدْ
فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (۲۵)

اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا، وہ تم سے
مفصل بیان کر چکا جو کچھ تم پر حرام ہوا، مگر جب تمہیں اس سے مجبوری ہو۔

یوں ہی کوئی چیز حلق میں اٹک گئی ہو، جس کی وجہ سے جان جانے کا خوف صحیح ہو، اور شراب کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں، جو اس اٹکی ہوئی چیز کو حلق کے نیچے اتار سکے، تو بذریعہ شراب اٹکی ہوئی چیز کا حلق سے نیچے اتارنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کلمہ کفر کے تلفظ پر مجبور کیا گیا۔ اس طرح کہ اگر کلمہ کفر نہ بولے تو جان یا عضو کا تلف و برباد ہونا یقینی ہو۔ تو حفظ نفس کی ضرورت کے پیش نظر کلمہ کفر کے تلفظ کی رخصت ہے۔ بشرطیکہ دل میں ایمان وتصدیق باقی رہے۔ علامہ ابن نجیم حنفی "الضرورات تبيح المحذورات" کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة
بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه" (۲۶)

البتہ اباحت بقدر ضرورت (جو یہاں سد رمق ہے) کی قید سے مقید
ہوگی۔ الاشباہ والنظائر میں ہے:

المضطر لا يأكل من الميتة إلا قدر سدّ رمق. (ج ۱/ ۲۷۷)

اضطرار و مخمصہ کی کیفیت سے دو چار شخص، مردار سے اتنی ہی مقدار
کھا سکتا ہے جس سے زندگی کی سانس باقی رہے۔(ت)

مخمصہ کی حالت میں مردار کھانے اور شراب کے ذریعہ حلق میں اٹکے ہوئے لقمہ کو اتارنے،
نیز اکراہ کی بنا پر کلمہ کفر کے تلفظ کا جواز اسی قاعدہ کے پیش نظر ہے۔

علامہ برہان الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

"وإن أكره على أن يأكل الميتة أو يشرب الخمر فأكره على ذالک بحبس أو ضرب أو قيد، لم يحل له إلا أن يكره بما خاف منه على نفسه أو على عضو من أعضاءه، فإذا خاف على ذلک وسعه أن يقدم على ما أكره عليه، و كذا على هذا الدم ولحم الخنزير لأن تناول هذه المحرمات إنما يباح عند الضرورة كما في حالة المخمصة لقيام المحرم فيما وراء ها ولا ضرورة إلا إذا خاف على النفس أو على العضو" (۲۷)

اگر کسی کو مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا۔ اگر یہ اکراہ قید خانے میں ڈالنے، یا مارنے یا بیڑی پہنانے کی دھمکی کے ساتھ ہے، تو ایسے مکرہ (جسے مجبور کیا گیا) کے لیے مذکورہ چیزوں کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ ہاں اگر اکراہ اس طور پر ہوا کہ جان یا عضو کی ہلاکت کا خوف ہو تو ایسی صورت میں اکراہ والی چیز پر اقدام درست ہے۔ اسی طرح خون پینے یا خنزیر کا گوشت کھانے پر اکراہ کا حکم ہے، کیوں کہ ان محرمات کا کھانا ضرورت کے وقت مثلاً مخمصہ کی حالت میں مباح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ماسواء میں حرمت کا موجب پایا جاتا ہے اور ضرورت اسی وقت متحقق ہوگی جب جان یا عضو کے ہلاک ہونے کا خوف ہو۔

مواقع ضرورت میں نوعیت حکم کی تفصیل

گزشتہ سطور میں یہ اشارہ کیا جاچکا ہے کہ "ضرورت" تمام محرمات اور تمام مواقع میں اثر انداز نہیں ہوتی۔ یوں ہی اثر انداز ہونے کی کیفیت بھی یکساں نہیں۔ کہیں صرف "رفع گناہ" کی حد تک، اور کہیں "رفع گناہ" و "رفع حرمت" تک اثر انداز ہوتی ہے۔ اسی طرح کبھی صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور کبھی وجوب کی حد تک، علامہ فخر الاسلام بزدوی نے محرمات میں ضرورت کی تاثیر وعدم تاثیر پر بڑی عمدہ روشنی ڈالی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"الحرمات أنواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة، وحرمة تحتمل السقوط أصلاً، وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة أيضاً (اصول بزدوی ص ۳۵۹)

نوعیت حکم کے اس اختلاف پر روشنی ڈالنا ضروری ہے، تاکہ کسی بھی پیش آنے والے موقع کے لیے یہ طے کیا جاسکے کہ یہ کس نوعیت میں داخل ہے؟ اور اس کا حکم شرعی کیا ہے؟ ہم ذیل میں ان صورتوں کو قدرے تفصیل سے بیان کررہے ہیں:

(۱) وہ محرمات جہاں "ضرورت" کی بنا پر رفع حرمت بھی ہوتاہے اور ان کا استعمال واجب بھی:

(الف) یہ وہ احکام ہیں جو از قبیل منہیات ہوں، اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو، کسی بندے کا حق متاثر نہیں ہوتا، نیز شارع نے اسے حکم حرمت سے مستثنیٰ کردیا ہو، جیسے اضطرار، مخمصہ اور اکراہ ملجی کی حالت میں اگر کوئی شخص "اکل میتہ" و "شرب خمر" پر مجبور ہو تو ایسے شخص کے لیے ان حالات میں یہ چیزیں مباح ہوجاتی ہیں۔ اور ان کا استعمال واجب ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اگر یہ شخص مذکورہ چیزوں کو نہ کھائے پیئے اور مرجائے یا مارڈالا جائے تو گنہگار ہوگا۔

"علامہ ابن عابدین شامی نے "مبسوط" کے حوالے سے یہ نقل فرمایا ہے:

"قال فی المبسوط ذکر عن مسروق من اضطر الی میتة او لحم خنزیر او دم ولم یاکل ولم یشرب فمات دخل النار" (۲۸)

حضرت مسروق کے حوالے سے مبسوط میں ہے، کوئی شخص مردار یا خنزیر کا گوشت کھانے یا خون پینے پر مجبور ہوا، اور اس نے نہ کھایا، نہ پیا اور مر گیا تو جہنم میں داخل ہوگا (ت)

مخمصہ و اضطرار کی طرح اکراہ ملجی کا بھی یہی حکم ہے۔

علامہ غزی تمرتاشی (متوفی ۹۳۹ھ) تنویر الابصار میں۔ اور علامہ علاء الدین حصکفی (متوفی ۱۰۲۵ھ) درمختار میں فرماتے ہیں:

"إن أکره علی أکل میتة أو لحم خنزیر أو شرب خمر بإکراه غیر ملجی بحبس أو ضرب أو قید لم یحل، إذ لا ضرورة فی إکراه غیر ملجی، وإن أکره بملجی بقتل أو قطع عضو أو ضرب مبرح حل الفعل بل فرض فإن صبر فقتل أثم، کما فی المخمصة" (۲۹)

اگر مردار کھانے، یا خون پینے یا سور کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر، حبس کرنے، مارنے یا قید کرنے کی تخویف سے اکراہ غیر ملجی ہوا تو ان چیزوں کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں "ضرورت" کا تحقق نہیں ہوتا۔ اور اگر قتل یا قطع عضو یا کاری زخم کی تخویف سے اکراہ ملجی پایا گیا۔ تو مکرَہ کے لیے ان چیزوں کا استعمال جائز بلکہ فرض ہوگا۔ اور اگر مکرَہ نے صبر کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہگار ہوگا، جیسا کہ مخمصہ کی صورت میں حکم ہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی حنفی نے بھی مخمصہ اور "اکراہ ملجی" کو ایک حکم میں شامل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس حالت و ضرورت کے پیش نظر آیت کریمہ میں بحالت مخمصہ و اضطرار "اکل میتہ" کو مباح قرار دیا گیا ہے۔ ٹھیک وہی ضرورت و حالت "اکراہ ملجی" کی صورت میں بھی ہے۔ لہذا

دونوں کا حکم ایک ہوگا۔ موصوف کے الفاظ یہ ہیں:

"ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه أو بعض اعضاءه بتركه الاكل وقد إنطوى تحته معنيان أحدهما ان يحصل في موضع لا يجد غير الميتة، والثاني ان يكون غيرها موجودا ولكنه أكره على أكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض اعضاءه، وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما، وقد روى عن مجاهد انه تناولها على ضرورة الإكراه، ولانه اذا كان المعنى في ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناوله وذالك موجود في ضرورة الإكراه وجب ان يكون حكمه حكمه" (۳۰)

مضطر و مکرَہ کے لیے مردار وغیرہ کا استعمال اس لیے فرض ہو جاتا ہے، کہ یہ وہ محرمات و ممنوعات ہیں۔ جنہیں شریعت نے حکم حرمت سے مستثنیٰ کر کے "مباح" کر دیا ہے۔ اب ان کی حیثیت، نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنا کی ہوگئی ہے۔ علامہ برہان الدین مرغینانی، علامہ ابن عابدین شامی، اور علامہ فخر الدین رازی وغیرہم نے اس نکتہ کی وضاحت فرمائی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"حالة الاضطرار مستثنى بالنص وهو تكلم بالحاصل بعد الثيا فلا محرم فكان إباحة لا رخصة" (۳۱)

ردالمحتار میں ہے: "(حل الفعل) لأن هذه الأشياء مستثناة عن الحرمة في حال الضرورة والاستثناء عن الحرمة حل" (۳۲)

تفسیر کبیر میں ہے: "المسألة الثالثة، لما حرم الله تعالىٰ تلك الأشياء استثنى منها حال الضرورة" (۳۳)

جب شریعت طاہرہ نے ان محرمات کو مضطر اور مکرہ کے لیے حرمت سے استثناء کر کے مباح کر دیا، تو اب اُسے نہ کھا کر جان کو ہلاکت میں ڈالنا خودکشی ہوگی جو حرام ہے۔ ارشاد ہے، "وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ" اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو اور حرام سے اجتناب فرض،

اور یہاں فعل حرام سے اجتناب کی صورت یہی ہے کہ اضطرار و مخمصہ و اکراہ کی حالت میں نص میں مذکور محرمات کا استعمال کیا جائے۔ امام ابوبکر جصاص اور امام رازی دونوں نے اس مسئلہ کی عمدہ وضاحت کی ہے۔ ابوبکر جصاص حنفی فرماتے ہیں:

و ذالک لأن أکل المیتة فرض علی المضطر ومتی امتنع المضطر من أکلها حتی مات صار قاتلا لنفسه بمنزلة من ترک أکل الخبز وشرب الماء فی حال الإسکان حتی مات عاصیا للّٰه جانیاً علی نفسه" (۳۴)

اس کی وجہ یہ ہے کہ مضطر پر ایسے وقت مردار کھانا فرض ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس نے مردار نہ کھایا اور جان چلی گئی تو وہ خودکشی کرنے والا ہوگا۔ جیسے کوئی شخص غیر اضطراری حالت میں روٹی کھانا، پانی پینا چھوڑ دے، اور مر جائے تو وہ اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہوگا اور گنہگار کی موت مرے گا۔ (ت)

امام رازی نے اس سے بھی واضح بات کہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"وذالک لأن صون الروح عن الفوات واجب ولا سبیل إلیه فی هذه الصورة إلا بهذا الأکل، ولیس فی هذا الاکل ضرب علی حیوان و لا فیه إهانة لحق اللّٰه تعالیٰ فوجب ان یجب، لقوله تعالیٰ (ولا تلقوا بایدیکم إلی التهلکة) (۳۵)

اس کی وجہ یہ ہے کہ روح کو ہلاکت سے بچانا واجب ہے۔ اور اس میں ممنوع چیز کو کھائے بغیر جان بچانے کی کوئی صورت نہیں۔ نیز۔ "اکل میتة" وغیرہ میں نہ تو کسی حیوان کو ضرر پہنچتا ہے۔ اور نہ ہی اس میں حق اللہ کی اہانت ہے، تو لامحالہ یہ واجب ہوگا کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔ (ت) یہی حکم اس مسافر روزہ دار کا بھی ہے، جسے روزہ کی حالت میں افطار کرنے پر مجبور (اکراہ ملجی) کیا گیا، تو اس پر واجب ہے کہ روزہ افطار کر لے۔ اگر اس نے افطار نہ کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہگار ہوگا۔

"إن كان المُكرَه على الإفطار مسافرا فأبىٰ أن يُفطر حتى قتل كان آثما، لأن الله تعالىٰ أباح له الفطر بقوله : فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام اخر، فعند خوف الهلاك أيام رمضان في حقه كلياليه وكأيام شعبان في حق غيره فيكون آثما في الامتناع بمنزلة الفطر في فصل الميتة" (کشف الاسرار ج۴ ص۵۲۶)

فقہا و اصولیین نے اسی صورت کی تعبیر "الضرورات تبیح المحظورات" سے کی ہے۔ میتہ یا اس جیسی چیزوں کا مخمصہ اور اضطرار کی طرح اکراہ ملجی کی صورت میں بھی مباح ہو کر واجب الاستعمال ہو جانا جمہور احناف کا متفقہ فیصلہ ہے۔ البتہ امام ابو یوسف سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ "اکراہ ملجی" کی صورت میں صرف رخصت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اباحت، حضرت عطا کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرے کی ضرورت کا اعتبار

بہت سے مواقع میں اپنی "ضرورت" کے علاوہ دوسرے مسلم کی "ضرورت کا بھی شریعت نے اعتبار کیا ہے۔ اور اس کے لئے "ترک فرض" اور "ارتکاب حرام" کو واجب قرار دیا ہے۔ یہاں چند مثالیں امام احمد رضا قدس سرہ کے حوالے سے ہم ذکر کر رہے ہیں۔

"پھر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے۔ دوسرے مسلم کی ضرورت کا بھی لحاظ فرمایا گیا ہے، مثلاً:

(۱) دریا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص ڈوبنے لگا اور یہ بچا سکتا ہے، لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے، حالانکہ ابطال عمل حرام تھا۔ قال تعالیٰ "لاتبطلوا أعمالكم"

(۲) نماز کا وقت تنگ ہے۔ ڈوبتے کو بچانے میں نکل جائے گا، بچائے اور نماز پڑھے، اگر چہ قصداً قضا کرنا حرام ہے۔

(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور قابلہ اگر نماز میں مشغول ہو، بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے نماز کی تاخیر کرے۔

(۴) نماز پڑھتا ہے، اور اندھا کوئیں کے قریب پہنچا، اگر یہ نہ بتائے وہ کوئیں میں گر جائے، نیت توڑ کر بتانا واجب ہے۔

اشباہ میں ہے:

"تخفیفات الشرع أنواع . الخامس تخفیف تاخیر کتاخیر الصلوٰة عن وقتها فی حق مشتغل بانقاذ غریق ونحوه"

ردالمحتار کتاب الحج میں ہے:

جاز قطع الصلاة أو تاخیر ها لخوفه علی نفسه أو ماله أو نفس غیره أو ماله کخوف القابلة علی الولد والخوف عن تردی اعمیٰ وخوف الراعی من الذئب وأمثال ذالک.

امام احمد رضا ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"اعلاء کلمۃ اللہ میں تین صورتیں ہیں، اگر کچھ کافروں نے وہاں سے اسے لکھا کہ ہم تمہارے ہی ہاتھ پر مسلمان ہوں گے، آکر ہمیں مسلمان کرلو، تو لازم ہے کہ جائے کہ اس کے لئے فرض نماز کی نیت توڑ دینا واجب ہوتا ہے۔"

حدیقہ ندیہ بحث آفات الید میں ہے:

"لو قال ذمی للمسلم أعرض علیّ الإسلام یقطع وإن کان فی الفرض کذا فی خزانة الفتاوی"

یا وہاں کچھ کفار اسلام کی طرف مائل ہیں، کوئی ہدایت کرنے والا ہو تو ظن غالب ہے، کہ مسلمان ہو جائیں گے، اس صورت میں بھی اجازت ہوگی، "فان الظن الغالب ملتحق بالیقین" بلکہ اس صورت میں بھی وجوب چاہیے۔ کہ ایسی حالت میں تاخیر جائز نہیں، کیا معلوم کہ دیر میں شیطان راہ مار دے اور یہ مستعدی جاتی رہے، اور یہاں یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ کچھ میں ہی تو متعین نہیں، کہ ہر ایک یہی خیال کرے گا تو کوئی نہ جائے گا اور اگر یہ بھی نہیں، عام کفار کی سی حالت ہے تو بحمد اللہ تعالیٰ دعوت اسلام ایک ایک ذرہ زمین کو پہنچ چکی، ولہذا قتال کفار میں تقدیم دعوت صرف مستحب ہے، ہاں اگر معلوم ہو کہ وہاں ہنوز دعوت اسلام پہنچی ہی نہیں تو تبلیغ واجب ہے، یہ صورت دوم کی مثل ہو کر اجازت میں رہے گا" (۳۷)

(ب) وہ حکم از قبیل منہی عنہ ہو اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو،

مگر اس کے خلاف عمل، بندہ کے نفس بشمول عزت و آبرو کے تحفظ کا موقوف علیہ ہو، تو ایسی صورت میں منہی عنہ کا ارتکاب واجب ہو جاتا ہے۔ مثلاً کذب قبیح لذاتہ ہے لیکن اگر کسی ظالم کی وجہ سے "نبی" کی عصمت خطرہ میں ہو اور صورت حال یہ ہو کہ جھوٹ بولے بغیر نبی کی عصمت کا تحفظ نہ ہو سکے۔ تو واجب ہے کہ جھوٹ بول کر نبی کو ظالم کے دست ظلم سے محفوظ رکھا جائے۔ یونہی کوئی بے گناہ شخص، اگر کسی سفاک ظالم کے قبضہ میں ہو اور اس کی نجات اس بات پر موقوف ہو کہ کوئی جھوٹ بولے، تو اس تیسرے شخص پر جھوٹ بولنا واجب ہے، "فواتح الرحموت" میں ہے:

"إن الكذب يجب لعصمة نبي عن يد ظالم وإنقاذ بری عن سفاك" (۳۸)

کسی نبی کو ظالم کے دست ظلم سے بچانے اور کسی بے گناہ و بے قصور شخص کو سفاک ظالم سے بچانے کے لیے جھوٹ بولنا واجب ہے۔ (ت)

پھر اس صورت میں "حسن و قبح" کے اجتماع سے جو محذور لازم آ رہا ہے اس کا واضح جواب دیتے ہوئے مصنف ارشاد فرماتے ہیں: (یہ جواب اس باب کے تمام مورد کو عام ہے)

"(أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات، بل بواسطة حسن إنقاذ نبي بالعرض، والحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم: الضرورات تبيح المحذورات، اى لأجل ضرورة يجيء فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل معاملة المباح" (۳۸)

حسن و قبح کے اجتماع سے جو محذور لازم آتا ہے اس کا دفعیہ یہ ہے کہ یہاں کذب کے اندر حسن اس کی ذات کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ نبی کو بچانا حسن ہے، اسی واسطے سے کذب حسن ہوا۔ اور حسن بالغیر، قبیح بالذات کے منافی نہیں۔ اور اصولیین کے قول ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں معنی یہی ہے یعنی ضرورت کی وجہ سے دفع ضرورت کے واسطے سے حسن آیا اور اس ممنوع کے ساتھ "مباح" جیسا معاملہ ہونے لگا۔ (ت)

(۲) وہ مواقع جہاں ضرورت کسی وجہ سے رفع اثم و رفع حرمت دونوں ہوتا ہے اور ان کا ارتکاب مباح یا مستحب کے درجہ میں ہوتا ہے:

یہ وہ مواقع ہیں جو منہی عنہ کے قبیل سے ہوں۔ اور اس کے ارتکاب سے صرف ظاہراً حق شارع کا اِتلاف ہوتا ہو۔ مگر درحقیقت حق شارع کا اتلاف نہیں بلکہ اعزاز دین کی خاطر محمود ہے۔ جیسے شعار کفر یا وضع کفار کو بالاختیار اختیار کرنا کفر ہے۔ لیکن اگر کافروں سے مقابلہ کے لیے ان کا شعار، ان کا مخصوص لباس اور ان کے طرز وضع کو بضرورت دینی اپنایا جائے اور ضرورت غالب ہو تو یہ نہ کفر ہے نہ ممنوع۔ بلکہ مباح یا مستحب ہے۔ مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے "وضع کفار" کو بالقصد اختیار کرنے کی تین صورتیں ذکر کیں ہیں۔ جن میں دوسری صورت کا ذکر ان الفاظ میں ہے۔

"کسی غرض مقبول کی ضرورت سے اسے اختیار کرے، وہاں اس وضع کی شناعت اور اس غرض کی ضرورت کا موازنہ ہوگا اگر ضرورت غالب ہو تو بقدر ضرورت کا وقت ضرورت، یہ تشبیہ کفر کیا معنی، ممنوع بھی نہ ہوگا۔ جس طرح صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی کہ بعض فتوحات میں منقول رومیوں کے لباس پہن کر بھیس بدل کر کام فرمایا۔ اور اس ذریعہ سے کفار اشرار کے بھاری جماعتوں پر باذن اللہ غلبہ پایا۔ اسی طرح سلطان مرحوم صلاح الدین یوسف انار اللہ تعالیٰ برہانہ، کے زمانہ میں جب کہ تمام کفار یورپ نے سخت شورش مچائی تھی، دو عالموں نے پادریوں کی وضع بنا کر دورہ کیا اور اس آتش تعصب کو بجھا دیا۔ خلاصہ میں ہے:

"لو شد الزنار على وسطه ودخل دار الحرب لتخليص الأسارى لا يكفر، ولو دخل لأجل التجارة يكفر" (۴۰)

مذکورۃ الصدر اقتباس میں اگرچہ استحباب کی صراحت نہیں ہے۔ مگر اشارۃ النص کے طور پر استحباب ضرور مستفاد ہے۔ صحابۂ کرام کا اسے اختیار فرمانا اور عزیمت پر عمل نہ کرنا اس کے مستحب ہونے کی دلیل ہے۔ نیز یہ کہ تبلیغ اسلام اور اعزاز دین کے لیے مذکورہ صورت، کم از کم منفعت کے درجہ میں ہے۔ جو استحباب کا پتہ دیتا ہے۔

باب سوم

(۳) وہ مواقع جہاں ضرورت کی وجہ سے صرف نفی گناہ ہوتاہے

بعض جگہ ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے۔یعنی بقائے حرمت کے ساتھ صرف رفع اثم ہوتا ہے۔اس کی مختلف صورتیں ہیں۔

☆(الف) وہ احکام از قبیل مامورات ہوں۔جس میں شارع کا مقصود حکم کی بجا آوری ہو۔ اوراس کے خلاف عمل فی نفسہ حرام ہو،مگراس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اِتلاف ہوتا ہو۔

☆(ب) وہ احکام از قبیل منہیات ہوں جس میں شارع کا مقصود ترک فعل ہو،مگر اس کے خلاف عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو۔توان صورتوں میں "ضرورت" کی وجہ سے ارتکاب ممنوع وخلاف امر کام کی محض رخصت ہوتی ہے،یعنی صرف گناہ ختم ہوتا ہے۔حرمت باقی رہتی ہے۔مثلا ایمان باللہ ہر حال میں مامور بہ ہے لیکن کسی شخص کو کفر پر مجبور کیا گیا۔اوراسے مار ڈالنے یا عضو کاٹ لینے کی دھمکی دی گئی تو ایسے شخص کو شریعت صرف کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے کی رخصت عطا فرماتی ہے۔بشرطیکہ دل میں ایمان وتصدیق علی حالہ باقی رہے۔رسول پاک علیہ التحیۃ والثناء کی شان اقدس میں گستاخی ممنوع وکفر ہے۔لیکن اگر کسی صحیح العقیدہ کو گستاخی پر مجبور کیا گیا تو محض ظاہری طور پر کرنے کی رخصت ہے،یعنی ان صورتوں میں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔کلمہ کفر بولنے یا نبی کی شان میں گستاخی کی حرمت ختم نہیں ہوتی،یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص صبر کرے،کلمہ کفر یا کلمہ تحقیر زبان سے نہ نکالے اور قتل کردیا جائے۔تو شرعا نہ صرف یہ کہ وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ اجر کا بھی مستحق ہوگا۔

علامہ علاء الدین حصکفی فرماتے ہیں:

"إن أكره على الكفر بالله تعالى أو سب النبي ﷺ بقطع أو قتل، رخص له أن يظهر ما أمر به على لسانه ويورى وقلبه ثمه مطمئنة بالإيمان ويوجر لو صبر لتركه الإجراء المحرم ومثله سائر حقوقه تعالىٰ كفساد صوم وصلوة وقتل صيد حرم أو في إحرام و كل ما ثبت فرضيته بالكتاب ".(۴۱)

اگر کفر کرنے یا حضور اقدس ﷺ کو گالی دینے پر قتل یا قطع عضو کی دھمکی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو ایسے شخص کے لیے صرف زبان سے ان چیزوں کے اظہار کی رخصت دی گئی ہے۔ ایسا شخص توریہ سے کام لے۔ اور ایسے وقت میں بھی اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، اور اگر صبر کرے۔ (اور مار ڈالا جائے) تو اجر پائے گا۔ کیونکہ ارتکاب حرام سے وہ باز رہا ہے۔ یہی حکم تمام حقوق اللہ کا ہے۔ جیسے روزہ و نماز فاسد کرنا، حرم کا شکار مار ڈالنا، یا احرام میں شکار کرنا اور ہر وہ کام جس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہو۔ (ت)

علامہ شامی ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

"(قوله لتركه الإجراء المحرم) أتى بلفظ المحرم ليفيد الفرق بينه وبين ما قبله فإن ذاك زالت حرمته فلذا يأثم لو صبر"

اسی طرح اگر کسی نمازی کو نماز توڑنے یا نماز چھوڑنے پر مجبور کیا گیا، یا کسی مقیم کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا۔ تو اسے اکراہ کی صورت میں ایسا کرنے کی رخصت ہے۔ اگر اس نے صبر کیا اور نماز نہیں توڑی۔ تو ثواب کا مستحق ہوگا "اصول فخر الاسلام" میں ہے:

"وكذالك هذا في سائر حقوق الله عزوجل مثل إفساد الصلوٰة والصيام الخ" اس کے تحت علامہ بخاری فرماتے ہیں، (قوله وكذالك هذا) اى وكما بيننا من الحكم في صورة الإكراه على الكفر وهو الحكم في سائر حقوق الله تعالىٰ حتى لو أكره بما فيه إلجاء على إفساد الصلوٰة أو علىٰ تركها أو على إفساد الصوم وهو مقيم يفوت إلى خلف، فإن صبر ولم يفعل ما أمر به حتى قتل كان ماجوراً لأنه متمسك بالعزيمة. (كشف الاسرار ص٥٢٦ ج٤)

یہی حکم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ہے۔ اگر ظالم بادشاہ کے روبرو امر بالمعروف سے جان جانے کا خوف صحیح ہو، تو اس کے ترک کی اجازت ہے۔

نور الانوار میں ہے:

"کالمکرہ علی إفطارہ فی رمضان وترک الخائف علی نفسہ الامر بالمعروف" (۴۲)

یوں ہی کوئی شخص اپنے اہل وعیال سے دور کسی ایسے خطہ یا ملک میں ہو جہاں بغیر پاس پورٹ اور تصویر لیے قانوناً جا نہیں سکتا، یا تجارت کے لیے کہ بے تصویر چارہ نہ ہو، ایسی صورت حال میں شریعت تصویر کھنچوانے کی اجازت ورخصت عطا فرماتی ہے۔

مجدد اہل سنت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"اہل وعیال کے پاس جانے یا انہیں لانے کی ضرورت بے شک "ضرورت" ہے۔ رؤف ورحیم ﷺ کی شریعت ہرگز یہ حکم نہ دے گی کہ تصویر لیں گے۔ تم یہیں رہو اور انہیں سمندر پار پڑا رہنے دو، کہ نہ تم ان کی موت وحیات میں شریک ہوسکو، نہ وہ تمہاری۔ تجارت اگر پہلے سے وہاں تھی اور اب سے قطع کرکے مال وہاں سے لانے کے لیے ایک بار جانا ہے۔ اگر نہ جائے تو مال جائے، تو یہ بھی صورت اجازت ہے کہ شرع میں مال شقیق نفس ہے۔ "قال اللہ تعالیٰ أموالکم التی جعل اللہ لکم قیما"

اور اگر تجارت قائم رکھنے کو جانا ہے مگر ایک ہی بار، کہ پھر وہیں توطن کا ارادہ ہے، یا بار بار مگر تصویر اول ہی ہر بار لے جائے گی، تو یہ بھی جواز میں ہے۔ کہ ایک بار جانے سے چارہ نہیں، اور اگر ہر بار تصویر دینی ہوگی تو دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ اس کے پاس ذریعہ رزق وہی تجارت ہے اور وہ تجارت وہیں چلتی ہے اگر یہاں مال اٹھا لائے بے کار جائے یا نقصان شدید اٹھائے، تو یہ پھر حرج وضرر کی صورت میں آگیا۔ والحرج مدفوع، اور اگر اس کے قطع میں معتد بہ ضرر نہیں یا وہ تجارت یہاں بھی چلے گی اگرچہ نفع

کم ملے گا، تو صرف بغرض قطع صرف ایک بار جانے کی اجازت ہے،
دوبارہ کی نہیں۔ کہ منفعت کے لیے ناروا، روا کرنا ناروا'' (۴۳)

(ج) یا وہ احکام منہی عنہ کے قبیل سے ہوں، جہاں ترک فعل ہی شریعت کو مطلوب و مقصود ہوتا ہے۔ اور اس کی خلاف ورزی سے صرف ''حق عبد'' کا اتلاف ہوتا ہو، مگر اس تلف کردہ حق کی تلافی ممکن ہو۔

مثلاً ''اکراہ ملجی'' کی حالت میں کسی مسلمان کا مال ضائع کرنا۔ یا بحالت مخمصہ کسی مسلمان کا مال کھا جانا، اگر ان دونوں صورتوں میں مال مسلم کے ضیاع کے بعد اس کی تلافی ضمان سے کر دی جائے، تو مضطر کے لیے اتلاف ور اکل (کھانے) کی رخصت ہے۔ یعنی اگر وہ مسلمان کا مال ضائع کر دے۔ یا کھا جائے تو گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن اگر صبر کر لے اور مار ڈالا جائے یا مر جائے تو اجر پائے گا۔ کہ ان صورتوں میں اتلاف مالِ مسلم یا تناول مالِ مسلم سبب حرمت قائم رہنے کی وجہ سے مباح نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف دائرہ رخصت میں آجاتا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"وإن أكره على إتلاف مال مسلم بأمر يخاف منه على نفسه أو على عضو من أعضائه وسعه ان يفعل ذالك، و لصاحب المال أن يضمن المُكرَه" (۴۴)

نور الانوار میں ہے:

"إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له ذالك وتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير وحكم هذا النوع من الرخصة ان الا خذبا لعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الإكراه كان شهيدا" (۴۵)

مختصر یہ کہ حفظ نفس کی ضرورت کے پیش نظر حقوق العباد میں سے صرف ''حق مالی'' میں رخصت ہے، وہ بھی مشروط بشرط ادائے ضمان، رہا حقوق العباد میں ''حق جانی'' (بشمول عزت وآبرو) تو اس کے اتلاف کی ہرگز اجازت ورخصت نہیں (کما سیأتی)

(۴) وہ مواقع جو کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت نہیں ہوتے :

یہ وہ مواقع ہیں جو منہیات کے قبیل سے ہوں اور اس کے خلاف عمل کرنے سے حق شارع اور حق عبد دونوں متاثر ہوتے ہوں۔ یا صرف حق عبد کا اتلاف ہوتا ہو، اور بہر حال "حق عبد" کی تلافی ناممکن ہو۔

مثلاً نفس معصوم کا قتل، عورت سے زنا، مسلمان کو گالی دینا، انہیں اذیت و تکلیف پہنچانا۔ کہ حالت اکراہ و ضرورت میں بھی یہ چیزیں ہرگز جائز نہیں اور اگر بحالت اکراہ بھی کوئی شخص ایسا کرے گا تو وہ گنہگار اور شریعت کی نگاہ میں مجرم ہوگا۔ بلکہ عورت سے زنا کرنے کی صورت میں امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک زانی پر حد بھی جاری کی جائے گی۔

علامہ علاء الدین حصکفی درمختار میں اور علامہ برہان الدین مرغینانی (متوفی ۵۹۳ھ) ہدایہ میں فرماتے ہیں:

"وإن أكره بقتل على قتل غيره لم يسعه أن يقدم عليه و يصبر حتى يقتل فإن قتله كان إثما وإن أكرهه على الزنا وجب جب عليه الحد عند ابى حنيفة" (۴٦)

ہاں اگر عورت زنا کرانے پر مجبور کی گئی تو اس کے لیے شریعت نے رخصت دی ہے۔ عنایہ میں دونوں کے درمیان فرق کو یوں بیان کیا ہے۔

(قوله وجب عليه الحد) لأن الزنا من الرجل لا يتصور إلا بانتشار آلته، وذالك لا يكون إلا بلذة وذالك دليل الطواعية، بخلاف المرأة فإنها محل الفعل ومع الخوف يتحقق التمكين منها فلا يكون التمكين دليل الطواعية) (۴۷)

صاحب ہدایہ کا قول کہ زانی پر حد واجب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا مرد سے بے انتشار آلہ ممکن نہیں۔ اور انتشار آلہ بغیر لذت نہیں ہو سکتا، لہذا یہ رغبت کی دلیل ہوگی۔ اور عورت میں یہ بات نہیں کیونکہ وہ محل فعل

ہے اور خوف پائے جانے کے باوجود عورت کی جانب سے قابو دینا متحقق ہے لہٰذا عورت کا قابو دینا رغبت کی دلیل نہ ہوگی (لہٰذا عورت پر حد بھی واجب نہیں)(ت)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"اس (ضرورت) کے لیے تمام ممنوعات کہ کسی حال میں قابلِ اباحت یا متحمل رخصت ہوں، مباح یا مرخص ہو جاتے ہیں۔ نہ مثل زنا وقتل ناحق مسلم، کہ کسی شدید سی شدید ضرورت کے لیے بھی مرخص نہیں ہوسکتے یہاںتک کہ اگر صحیح خوف قتل کے سبب بھی ان پر اقدام کرے گا مجرم ہوگا، حکم ہے کہ باز رہے"۔(۴۸)

معتمد مفسرین اور اجلۂ فقہائے کرام نے ان تمام صورتوں کو اپنے اپنے انداز واسلوب میں بیان فرمایا ہے۔ تائید وتقویت اور وضاحت کے لیے چند اہم حوالے ہم یہاں نقل کر رہے ہیں۔

امام ابوبکر جصاص حنفی لکھتے ہیں:

"أحكام الإكراه مختلفة، منها ماهو واجب فيه إعطاء التقية هو الإكراه على شرب الخمر وأكل الميتة و نحو ذالک مما طريق حظره السمع، ومنها مالا يجوز فيه إعطاء التقية وهو الإكراه على قتل من لا يستحق القتل ونحو الزنا ذالک مما فيه مظلمة لآدمي ولا يمكن استدراكه، ومنها ماهو جائز له فعل ما أكره عليه والافضل تركه كالإكراه على الكفر وشبهه" (۴۹)

امام رازی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"إعلم أن الإكراه مراتب، المرتبة الأولى أن يجب الفعل المكره عليه مثل ما إذا أكرهه على شرب الخمر وأكل الخنزير وأكل الميتة فإذا أكرهه على شرب الخمر

واكل الخنزير واكل الميتة فإذ أكرهه عليه بالسيف فههنا
يجب الأكل المرتبة الثانية ان يصير ذالك الفعل مباحا ولا
يصير واجبا، ومثاله ما إذا أكرهه بكلمة الكفر فههنا يباح له
ولكنه لا يجب، المرتبة الثالثة أن لا يجب ولا يباح بل
يحرم وهذا مثل ما إذا أكرهه انسان على قتل انسان آخر
أوعلى قطع عضو من أعضاء ه فههنا يبقى الفعل على
الحرمة الأصلية". (۵۰)

علامہ شامی حاشیہ درمختار میں فرماتے ہیں:

"الإكراه على المعاصي انواع، نوع يرخص له فعله ويثاب
على تركه كإجراء كلمة الكفر وشتم النبي ﷺ وترك
الصلوة وكل ماثبت بالكتاب، و قسم يحرم فعله ويأثم بإتيانه
كقتل مسلم أو قطع عضوه أوضربه ضربا متلفا اوشتمه لأذيته
والزنا، وقسم يباح فعله ويأثم بتركه كالخمر" (۵۱)

ملا احمد جیون (متوفی ۱۰۶۹ھ) رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے "اکراہ" کی نوعیتوں پر بڑی عمدہ روشنی ڈالی ہے ان کی تحقیق کا خلاصہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرآئے ہیں، انہوں نے اکراہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) اِکراہ حظر (۲) اکراہ فرض (۳) اکراہ محتمل رخصت غیر محتمل سقوط (۴) اکراہ محتمل رخصت ومحتمل سقوط، اصول فقہ کی مشہور ومتداول کتاب "نورالانوار" میں ہے:

"والحرمات أنواع، حرمة لا تنكشف ولا تدخلها
رخصة كالزنا بالمرأة فإنه لايحل بعذر الإكراه قط و
هو داخل في الإكراه الحظر، وقتل المسلم فإن حرمته لا
تنكشف، وحرمة تحتمل السقوط أصلا بعذر الإكراه
وغيره و تصير حلال الاستعمال فهو داخل في الإكراه
الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير، فإن حرمة

ھذہ الاشیاء إنما تثبت بالنص حالة الاختیار لا حالة الاضطرار، وحرمة لا تحتمل السقوط لکنھا تحتمل الرخصة کاجراء کلمة الکفر فإنه قبیح لذاته وحرمته غیر ساقطة لکنه یترخص فی حالة الإکراہ باجرائھا، فھو داخل فی قسم الرخصة، وحرمة تحتمل السقوط لکنھا لم تسقط بعذر الإکراہ وإن احتملت الرخصة أیضا کتناول مال الغیر فإنه حرام بالنص یحتمل سقوط حرمته وقت الإذن لکنھا لم تسقط بعذر الإکراہ ویترخص فیه لدفع الشر ویعامل معاملة المباح" (ص ۳۱۸ مبحث الأھلیة)

حرمت کی مختلف صورتیں ہیں۔

(۱) اکراہ کی صورت میں حرمت ختم نہ ہو اور رخصت بھی نہ ملے، جیسے عورت سے زنا، کیوں کہ یہ اکراہ کے عذر سے بھی کبھی حلال نہیں، اور یہ صورت اکراہ حظر میں داخل ہے، اور مسلمان کو قتل کرنا، کہ اس کی حرمت بھی ختم نہیں ہوتی۔

(۲) دوسری وہ حرمت جو اکراہ اور اس قسم کے عذر سے بالکلیہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے، اور اس کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔ یہ صورت اکراہ فرض میں داخل ہے، جیسے شراب، مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت، کیونکہ ان چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہے، جب کہ اختیاری حالت ہو، اضطراری نہیں۔

(۳) تیسری وہ حرمت جو ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے، جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا، کیوں کہ یہ قبیح لذاتہ ہے، جس کی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت مل جاتی ہے، تو یہ نوع رخصت میں داخل ہے۔

(۴) چوتھی وہ حرمت جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی، اگر چہ رخصت کا بھی احتمال رکھتی ہے، جیسے غیر کا مال کھانا کہ یہ از روئے نص حرام ہے، لیکن مالک سے اجازت مل جانے کی صورت میں حرمت کے ساقط ہو جانے کا احتمال رکھتی ہے، ہاں اکراہ کے عذر

سے ساقط نہیں ہوتی، البتہ دفعِ شر کے لیے رخصت مل جاتی ہے اور اس کا حکم مباح کی طرح ہو جاتا ہے۔(ت)(۵۲)

علامہ کاسانی حنفی (متوفی ۵۸۷ھ) نے ان تمام صورتوں کو قدرے تفصیل سے بیان فرمایا ہے، ان کی پوری عبارت اس بحث کے اختتام پر نقل کیے جانے کے لائق ہے، وہ رقم طراز ہیں:

"التصرفات الحسية اللتى يقع عليها الإكراه في حق احكام الآخرة ثلثة أنواع، نوع هو مباح ونوع هو مرخص ونوع هو حرام ليس بمباح ولا مرخص، أما النوع الذى هو مباح فأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب الخمر إذا كان الإكراه تاما بأن كان بوعيد تلف لأن هذه الأشياء مما تباح عند الاضطرار قال الله تبارك وتعالى إِلَّا مَااضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ اى دعتكم شدة المجاعة إلى أكلها والاستثناء من التحريم إباحة و قد تحقق الاضطرار بالإكراه فيباح له التناول بل لا يباح له الامتناع عنه ولو امتنع عنه حتى قتل يواخذ به كما فى حالة المخمصة لأنه بالامتناع عنه صار ملقيا نفسه في التهلكة والله سبحانه وتعالىٰ نهى عن ذالك بقوله تعالىٰ وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ....وأما النوع الذى هو مرخص فهو إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب بالايمان إذا كان الإكراه تاما وهو محرم في نفسه مع ثبوت الرخصة فاثر الرخصة فى تغير حكم الفعل وهو المواخذة لا فى تغير وصفه وهو الحرمة لأن كلمة الكفر مما لا يحتمل الإ باحة بحال فكانت الحرمة قائمة إلا أنه سقطت المواخذة لعذر الإكراه.

وأما النوع الذى لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلا فهو

قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصا أو تاما لأن قتل المسلم بغير حق لا يحتمل الإباحة بحال (۵۳)
بدائع صنائع جلد هفتم ص ۱۸۵ تا ۱۸۷)

بعض علماء اصول نے ضرورت کی تاثیر وعدم تاثیر کے مواقع کی نشاندہی ایک دوسرے اسلوب وانداز میں کی ہے، اس سلسلے میں علامہ فخر الاسلام بزدوی علیہ الرحمہ کی تعبیر کچھ اس طرح ہے:

الحرمات أنواع حرمة لا تنكشف ولا تدخل رخصة بل هي محكمة وحرمة تحتمل السقوط أصلا، وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة، وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الإكراه وإن احتملت الرخصة أيضا (۵۴) (اصول البزدوی ص ۳۵۹)

حرمتوں کی نوعیت مختلف ہے ایک وہ حرمت ہے جو محکم ہے، رخصت کو قبول نہیں کرتی، اور نہ کبھی اس کی حرمت ساقط ہی ہوتی ہے۔ دوسری وہ حرمت جو بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے، تیسری وہ حرمت جو ساقط تو نہیں ہوتی البتہ رخصت کا احتمال رکھتی ہے۔ چوتھی وہ حرمت جو ساقط تو ہوتی ہے مگر عذر اکراہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

اباحت ورخصت کے درمیان فرق

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت ختم نہیں ہوتی۔ صرف "رفع اثم" (گناہ ختم) ہوتا ہے، جب کہ اباحت میں اثم (گناہ) کے ساتھ ساتھ حرمت بھی ختم ہو جاتی ہے، نور الانوار میں ہے:

والفرق بين الإباحة والرخصة أن في الرخصة لا يباح ذالك الفعل بأن ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح في رفع الإثم وفي الإباحة ترتفع الحرمة" (۵۵) ص ۳۱۵

تاثیرِ ضرورت کی شرطیں

ضرورت کے مؤثر اور قابلِ اعتبار ہونے کے لیے چند شرطیں ہیں:

☆ ضرورت کا وجود فی الحال ہو۔

☆ متعلق ضرورت کے متبادل کوئی حلال اور جائز چیز موجود نہ ہو۔

☆ موقوف علیہ کو اختیار نہ کرنے کی صورت میں جان، یا عضو کی ہلاکت یا دیگر مقاصد شرعیہ کے فوت ہونے کا صحیح اندیشہ ہو۔

☆ شیٔ ممنوع کا استعمال بقدرِ ضرورت ہو۔

☆ موقوف علیہ کے استعمال سے جان یا عضو وغیرہ کی سلامتی یقینی یا مظنون بہ ظن غالب ہو۔

☆ موقوف علیہ کے ارتکاب سے اسی درجہ، یا اس سے بڑے مفسدہ کا ارتکاب نہ کرنا پڑے۔

مندرجہ ذیل فقہی قواعد سے بھی ان شرائط پر روشنی پڑتی ہے۔

☆ ما أبیح للضرورة یقدر بقدرها (الاشباه ج ۱ ص ۲۷۶)

جو چیز ازراہ ضرورت مباح کی گئی ہے وہ بقدرِ ضرورت ہی مباح رہے گی۔

"ماجاز لعذر بطل بزواله" (الاشباه ج ۱ ص ۲۷۸)

جو چیز کسی عذر کی بنا پر جائز قرار دی گئی، عذر کے زائل ہوتے ہی جواز بھی ختم ہو جائے گا۔

☆ إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا.

(الاشباه ج ۱ ص ۲۹۰)

جب مفسدہ اور مصلحت کا ٹکراؤ ہو تو عموماً دفع مفسدہ کو ترجیح دی جائے گی۔

☆ إذا تعارضا مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما.

(الاشباه ج ۱ ص ۲۸۶)

جب دو مفسدوں کا ٹکراؤ ہو تو ان میں ضرر کے اعتبار سے کم مفسدہ ارتکاب کر کے بڑے مفسدہ کو دور کیا جائے گا۔

☆ یتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام (الاشباه ج ۱ ص ۲۸۰)

ضررِ عام کو دور کرنے کے لیے ضررِ خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

☆ الضرر لا یزال بالضرر (ایضا ص ۲۷۸)

ضرر کو ضرر سے دور نہیں کر سکتے۔

متعارض ضرورتوں میں ترجیح کا ضابطہ

"ضرورت" کی بحث وگفتگو میں یہ پہلو قابل توجہ ہے کہ اگر "ضرورتوں" میں تعارض ہو، خواہ دو اشخاص کی ضرورتوں میں۔ یا خود ایک ہی شخص کے مراتب ضرورت میں تو ترجیح کی کیا صورت ہوگی؟ فقہا کے اقوال وارشادات میں غور وفکر کرنے سے متعارض ضرورتوں میں ترجیح کا ضابطہ نکل آتا ہے۔ جس کی تنقیح ازبس ضروری ہے۔

مقاصد پنجگانہ شرعیہ (دین، نفس، نسل، عقل، مال)، ہر فردِ مسلم کا دوسرے کے مساوی ہوتا ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص ان امورِ خمسہ میں سے کسی کی حفاظت کے لیے دوسرے کے امورِ پنجگانہ میں سے کسی کا اتلاف کرے تو مساوی یا اوپر درجے کے مقاصد میں یہ جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا اپنی جان بچانے کی ضرورت کے پیشِ نظر دوسرے مسلمان کی جان لینا اور اسے ہلاک کرنا جائز نہ ہوگا۔ علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

"لو أكره على قتل غيره يقتل، لا يرخص له فان قتله اثم لأن مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غيره" (۵۶)

بلکہ اگر کسی مسلمان کو زخمی (شدید طور پر) کرنے پر مجبور کیا گیا۔ تو۔ مُکرَہ کے لیے اسے زخمی کرنا جائز نہیں۔ صدر الشریعہ اصغر (متوفی ۷۴۷ھ) اپنی شہرۂ آفاق کتاب "توضیح" میں فرماتے ہیں:

"والحرمات أنواع، حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح، لأن دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء، أي القاتل والمقتول، وإذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه، وكذا جرح الغير، أي إذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح" (ص ۵۱۲)

یہی حکم اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے کے عضو کے اتلاف کا ہے۔ کہ کسی مسلمان کی جان اور عضو، دوسرے کے حق میں ایک درجہ و مرتبہ پر ہیں۔ کما سیاتی

یونہی عورت سے زنا پر اکراہ ملجی ہو تو عورت سے زنا کرنا حرام و گناہ ہوگا۔ کہ زنا میں ایک جہت "حفظ نسل" کے تلف ہونے کی ہے یعنی بچہ کا ضائع ہونا۔ دوسری جہت "حفظ نفس" کے تلف ہونے کی ہے۔ یعنی عزت و آبرو کا برباد ہونا بھی، کہ یہ اتلاف نفس کے مراوف ہے۔ درمختار وغیرہ کے حوالے اوپر مذکور ہوئے "قسم یحرم فعله ویاثم باتيانه كقتل مسلم والزنا الخ" امام ابوبکر جصاص حنفی نے ان دونوں مسئلوں پر عمدہ روشنی ڈالی ہے وہ فرماتے ہیں:

"قالوا فمن أكره على قتل رجل أو على الزنابامرأة لا يسعه الإقدام عليه لأن ذالك من حقوق الناس وهما متساويان في الحقوق فلا يجوز إحياء نفسه بقتل غيره بغير استحقاق ' وكذالك الزنا بالمرأة فيه انتهاك حرمتها بمعنى لا تبيحه الضرورة وإلحاقها بالشين والعار". (۵۷)

فقہا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے قتل کرنے یا عورت سے زنا کرنے پر مجبور کیا گیا، تو مجبور شخص کے لیے ان چیزوں پر اقدام جائز نہیں۔ کیونکہ یہ حقوق العباد ہیں۔ اور بندے حقوق میں ایک دوسرے کے مساوی۔ لہذا اپنی جان بچانے کی خاطر ناحق دوسرے کی جان مارنا جائز نہ ہوگا۔ یوں ہی عورت سے زنا کاری میں عورت کی عصمت و عزت برباد ہو جائے گی اور اسے عیب و عار لاحق ہوگا لہذا "ضرورت" اسے مباح نہیں کر سکتی۔ (ت)

تنقیح و توضیح میں ہے: "والزنا قتل معنى، فإن ولد الزنابمنزلة الهالك فإن انقطاع النسبة عن الغير هلاك"

اصول فخر الاسلام بزدوی میں ہے "الزنا بالمرأة لا يحل، لأن في الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذالك بمنزلة القتل" (ص ۵۶۲ مع الكشف)

یونہی اپنی جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر دوسرے کے مال کا بلا ضمان اتلاف جائز نہ

ہوگا۔ ہاں ضمان کی ادائیگی کی صورت میں رخصت ہے، کما مر۔ اس لیے کہ تحفظ نفس کی ضرورت کو تحفظِ مال کی ضرورت پر ترجیح دینے کی صورت میں صاحب حق کو حق موصول ہو رہا ہے۔

لیکن اگر مقاصد خمسہ سے متعلق احکام کے درجات و مراتب (ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول) میں تفاوت ہو، تو حسب مراتب اہم درجہ و مرتبہ کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً اگر کسی شخص کی ضرورت اور دوسرے شخص کی حاجت میں ٹکراؤ ہو تو ضرورت کو ترجیح دی جائے گی۔ اور حاجت کا اعتبار کالعدم ہوگا۔ حاجت اور منفعت میں تعارض ہو تو حاجت کو منفعت پر، علیٰ ہذ القیاس۔ منفعت کو زینت پر اور زینت کو فضول پر ترجیح دی جائے گی۔

اسی طرح ایک فرد کے حق میں خود اس کے امور خمسہ میں باہمی فرق مراتب رہے گا، لہذا تحفظ دین کو تحفظ نفس پر، یوں ہی تحفظ نفس کو تحفظ نسل پر، تحفظ نسل کو تحفظ عقل پر، اور تحفظ عقل کو تحفظِ مال پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ حسب ترتیب دین، نفس، نسل، عقل، مال، ان میں ہر اول کی مصلحت دوسرے سے قوی ہے۔ اس لیے اگر کہیں دین اور جان دونوں خطرے کی زد میں ہوں، اس طرح کہ ایک کو قربان کیے بغیر دوسرے کا تحفظ نہیں ہوسکتا ہو، دین کے تحفظ کے لیے جان کی ہلاکت یقینی ہو۔ اور جان بچانے کی صورت میں اعلائے کلمۃ اللہ کا مقصد پورا نہیں ہوسکتا ہو، تو ایسی صورت میں اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے جہاد کرنا فرض ہوگا۔ اگر چہ جہاد میں جان کی ہلاکت یقینی ہو۔ کیونکہ جہاد فی سبیل اللہ، تحفظ دین کی ضرورت ہے۔ اور جہاد سے اجتناب، تحفظ نفس کی ضرورت ہے،۔ لہذا حفاظت دین کی ضرورت کو حفاظت نفس کی ضرورت پر ترجیح دے جائے گی۔

اسی طرح نفس اور نسل میں سے ایک کے تحفظ کی صورت میں دوسرا خطرہ کی زد میں ہو، تو تحفظ نفس و جان کو تحفظ نسل پر ترجیح دی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ اگر عورت زنا کرانے پر مجبور کی گئی اس طرح کہ اگر زنا نہ کرائے تو اس کی جان کی ہلاکت یقینی ہو تو اس کے لیے فقہا نے زنا کرانے کی رخصت دی ہے۔ اسی طرح اگر تحفظ جان یا نسل اور تحفظ عقل کا ٹکراؤ ہو، تو تحفظ نسل و جان کو تحفظ عقل پر ترجیح ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی عورت مجبور کی گئی کہ یا تو زنا کرائے، یا شراب پیے ورنہ مار ڈالی جائے گی۔ تو اس عورت کے لیے زنا کرانا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے لیے واجب ہوگا کہ شراب پی لے اور جان بچائے۔ کہ شراب پینے پر تحفظِ عقل خطرہ میں ہے۔ جب کہ زنا کرانے پر تحفظِ نفس و نسل خطرے میں

ہے۔ جو حفظِ عقل کی بہ نسبت اعلیٰ مرتبہ پر ہے۔ لہٰذا حفظِ نسل ونفس کو ترجیح ہوگی۔

اسی طرح فرد خاص کی جان اور اس کا کوئی عضو، دونوں الگ الگ مرتبے کے ہیں، ''نفس وجان'' کا مرتبہ اعلیٰ ہے اور ''عضو'' کا اس سے کم، لہٰذا اگر فرد خاص کو اپنے ہی عضو کے کاٹنے پر اکراہ ہوا۔ اور نہ کاٹنے کی صورت میں جان سے مار ڈالنے کی دھمکی دی گئی، تو اس کے لیے اپنے عضو کی قطع وبُرید جائز ہے۔ تنقیح وتوضیح میں ہے: "لو أكره على قطع يده بالقتل حلّ له الجرح، لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده"۔ تلویح میں ہے:

> إذ في فوات النفس فوات اليد، من غير عكس، هكذا بالنسبة إلى صاحبها وأما بالنسبة إلى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو أكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل، ولو فعل كان آثما كما في الإكراه على القتل، لأن طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله" (ص ۵۱۳)

اس کی مزید تفصیل راقم الحروف کے حاشیۂ توضیح میں ہے۔

ان مذکورۃ الصدر صورتوں پر علماءِ اصول کے درج ذیل قاعدے سے بھی روشنی پڑتی ہے۔

(۱) لو كان أحدهما أعظم ضرر من الآخر فإن الأشد يزال بالأخف" (۵۸)

ایک طرف بڑا ضرر ہو، دوسری طرف چھوٹا ضرر، تو چھوٹے ضرر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر کو دور کیا جائے گا۔ (ت)

(۲) "إذا ابتلى ببليتين يختار أهونهما"۔

جب دو مصیبتیں اکٹھی ہو جائیں تو ان میں نسبتاً کم تر مصیبت کو اختیار کیا جائے گا۔

(۳) "إذا تعارضا مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"

ضرورت خاصہ اور ضرورت عامہ میں تعارض کے وقت ضرورت خاصہ کی مصلحت نظر انداز کر دی جائے گی، اور ضرورت عامہ کی مصلحت کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً اسلامی لشکر کفار سے جنگ کرنے گیا ہو، کفار کسی قلعہ میں محصور ہوں اور اپنے بچاؤ کے لیے کسی فرد مسلم یا بچوں کو قلعہ کی

دیوار پر چڑھا دیں اور غرض یہ ہو کہ اسلامی لشکر اپنے مسلمان بھائی پر حملہ نہ کریں گے۔ اس طرح ہم بچ جائیں گے، تو ایسے موقع پر اسلامی لشکر کے لیے روا ہے کہ وہ حملہ کریں، اگر چہ وہ مسلمان فرد مارا جائے، کیونکہ ایک طرف ایک فرد مسلم کی، تحفظ نفس والی ضرورت ہے یا مسلم بچوں کے تحفظِ نفس کی ضرورت۔ دوسری طرف اسلامی لشکر کے تحفظ نفس اور دینی ضرورت کا مسئلہ ہے، اس لیے یہاں ضرورت عامہ کا لحاظ کرتے ہوئے ضرورت خاصہ کو قربان کر دیا جائے گا۔ بلفظ دیگر ایک طرف ضرر خاص ہو اور دوسری طرف ضرر عام، تو ضرر عام سے بچنے کے لیے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا، علامہ ابن نجیم حنفی قاعدہ **"یتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام"** کے تحت فرماتے ہیں:

(۱) "منها جواز الرمی إلی کفار تترسوا بصبیان المسلمین" (۵۹)

ان کفار کی طرف اسلامی مجاہدین کا تیر پھینکنا جائز ہے جنہوں نے مسلمان بچوں کو سامنے کھڑا کر دیا ہو۔

علامہ سید احمد حموی اپنے حاشیہ "غمز العیون" میں فرماتے ہیں:

"أقول تخصیص الصبیان لانه محل للرحمة فإذا علم الحکم فیهم علم فی غیرهم بطریق الأولیٰ" (۶۰)

میں کہتا ہوں کہ مثال میں بچوں کی تخصیص اس لیے ہے کہ وہ قابل رحم ہیں تو جب بچوں کا حکم معلوم ہو گیا تو بڑوں کا بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا۔ (ت)

(۲) "منها وجوب نقض حائط مملوک مال إلیٰ طریق العامة علیٰ مالکها" (الاشباه والنظائر ۱/۲۸۱)

ایسی مملوک دیوار کا توڑ کر اس کے مالک کی طرف گرا دینا واجب ہے۔ جو شارع عام کی طرف گرنے کے قریب ہو۔

الحاصل: شریعت نے "ضرورت" کا اعتبار بہت سے مواقع اور مواضع میں کیا ہے۔ خواہ وہ عبادات ہوں یا معاملات، عقوبات ہوں یا اباحات ومحذورات، حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد ان سب میں "ضرورت" اپنے شرائط کے ساتھ احکام کی تغییر وتخصیص کی باعث بنتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

محور دوم

شریعت میں حاجت کا اعتبار

یہ بات حاجت کی تعریف کے ذیل میں واضح کی جاچکی ہے کہ "حاجت" میں ضرورت کی بہ نسبت کم درجہ کی مشقت ہوتی ہے، تاہم شریعت نے بہت سے مواقع اور مواضع میں "حاجت" کا اعتبار کیا ہے۔ اور تخفیف وتسہیلِ احکام میں اسے مؤثر مانا ہے۔ ہم ذیل میں اس کا ایک اجمالی خاکہ پیش کریں گے۔ اصولی طور پر "حاجت" کی دو قسمیں سامنے آتی ہیں۔ (۱) حاجت خاصہ (۲) حاجت عامہ

حاجت خاصہ: اس سے مراد فرد یا کسی خاص شہر یا خاص علاقہ یا خاص پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے۔

حاجت عامہ: جس میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ شریک ہوں۔

دونوں طرح کی حاجتیں معتبر مانی گئی ہیں۔ البتہ کس معیار کی حاجت معتبر ہے؟ اس کا تعین مشکل ہے، کیونکہ حاجت کا تعلق مشقت سے ہے، اور مشقت ایک اضافی چیز ہے، جو افراد کی قوت وضعف، علاقہ، مقام، زمانہ اور لوگوں کے احوال کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لیے اس کی کوئی قطعی حد متعین نہیں کی جاسکتی، مثلاً ایک آدمی کی قوت مدافعت کمزور ہو اور کڑاکے کی ٹھنڈک میں پانی اس کے لیے نقصان دہ ہو تو اس کے لیے تیمم جائز ہے، جب کہ دوسرا شخص توانا ہو تو اسے تیمم کی اجازت نہیں ہوگی۔ فرد واحد یا چند افراد کی حاجت کو بھی شریعت نے معتبر مانا ہے۔ اور ممنوعات میں اسے مؤثر قرار دیا ہے۔ چنانچہ پیشاب کے نجس وحرام ہونے کے باوجود اہل عرینہ کو دفع مرض کی حاجت کے پیش نظر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ چنانچہ بخاری شریف میں ہے:

"فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وأن يشربوا من أبوالها وألبانها" کتب حدیث میں شخصی حاجت کی بنا پر ارتکاب ممنوع کی اجازت کا ذکر ملتا ہے۔

چنانچہ حضرت عرفجہ بن اسعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگوائی مگر اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا (گو کہ یہ حکم انہیں کے ساتھ خاص تھا) لہٰذا شخصی و خصوصی حاجت بھی معتبر ہے۔ اور عمومی حاجت کے معتبر ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں بلکہ یہ کبھی ''ضرورت'' کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔ ''حاجت'' کے اعتبار واثر ہی کی بنیاد پر فقہائے کرام نے بہت سے امور میں اس پر حکم کی بنیاد رکھی ہے۔ طوالت سے بچتے ہوئے صرف نفس مسئلہ کا ذکر کرتے ہوئے چند مثالیں تحریر کی جاتی ہیں:

☆ مرض سے شفایابی کا یقین یا ظن غالب اگر حرام دوا سے ہو، اور اس کے متبادل کوئی جائز دوسری دوا موجود نہ ہو تو فقہا نے حاجت کی بنا پر اس کی اجازت دی ہے۔

☆ اہل بخارا کے لیے بیع بالوفا کی اجازت۔

☆ محتاج کے لیے نفع پر قرض لینے کا جواز۔

☆ مریض اور مسافر کے لیے رمضان میں افطار کی اجازت۔

☆ علاج کے لیے طبیب کا دوسرے کے ستر کو دیکھنا

☆ الکحل آمیز دواؤں کے استعمال کی اجازت۔

☆ عقد اجارہ، بیع سلم اور خیار شرط کا جواز

☆ مدت اور پانی کی مقدار مجہول ہونے کے باوجود حمام کو غسل کے لیے اجارہ پر دینے کا جواز۔

☆ صغیر اور صغیرہ پر ولی کی ولایت نکاح کا حاصل ہونا۔

☆ پیغام نکاح کی صورت میں ولی اقرب کی غیبوبت کے وقت ولی ابعد کو ولایت نکاح کا حاصل ہونا۔

حاجت خاصہ اور عامہ میں فرق

دونوں کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے فرق ان کی تعریفات سے ظاہر ہے۔ مفہوم کے

اعتبار سے فرق کے علاوہ باعتبار تحقق حاجت بھی فرق ہے، جس کا اثر براہ راست حکم پر پڑتا ہے، ''حاجت خاصہ، میں چوں کہ حاجت کا تحقق فی الحال ضروری ہے۔ لہذا صرف اسی فرد سے تخفیف حکم متعلق ہوگی جس کے حق میں ''حاجت'' متحقق ہوگی۔ جب کہ حاجت عامہ میں فرد خاص کے حق میں تحقق حاجت کا اعتبار ساقط ہے۔ لہذا تخفیف حکم کا تعلق صرف شخص حاجی سے خاص نہ ہوگا۔ بلکہ حاجی وغیر حاجی سب کو عام ہوگا۔ علامہ عبد العزیز بخاری نے کشف الاسرار میں اس فرق پر عمدہ روشنی ڈالی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"إن الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من يثبت في حقه الحاجة لا في حق الكل ، لأن ما ثبت لحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الإطلاق ، وما ثبت لحاجة خاصة اقتصر علىٰ موضعها، لكونها عارضة وفي اعتبار ها تغليب العارض على الأصل ولهذا لم يق للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وإن شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر علىٰ من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذا الأصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا" (كشف الاسرار ج ا ص ۲۳۹)

ممنوعات میں جواز کا حکم، اگر حاجت خاصہ کی بنا پر ہو تو یہ جواز صرف اسی شخص کے لیے ثابت ہوگا جس کے حق میں حاجت متحقق ہو، نہ کہ سارے لوگوں کے لیے، کیوں کہ جو جواز حاجت عامہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس میں حاجت کا اعتبار ساقط ہو کر علی الاطلاق حکم جواز لاگو ہو جاتا ہے، اور جو حکم حاجت خاصہ کی وجہ سے ثابت ہو تو اپنے مورد و موضع ہی تک محدود رہتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ حاجت عارض ہے اور اس کا اعتبار کرنے میں عارض کو اصل پر غلبہ دینا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجارہ وغیرہ میں تحقق حاجت کا اعتبار باقی نہیں رہا۔ اگر چہ اس کی مشروعیت دفع حاجت کے لیے ہوئی ہے۔ (لہذا اگر کسی کے قسمیں اجارہ کی حاجت متحقق نہ بھی ہو جب بھی اس کے لیے عقد اجارہ جائز ہے) کیوں کہ اجارہ کا جواز حاجت عامہ کی وجہ سے ہے۔ اور تیمم میں تحققِ حاجت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ تیمم اسی شخص کے لیے جائز ہے جس کے حق میں حاجت متحقق ہو۔ اس لیے کہ پانی کا پایا جانا اصل ہے۔ اور اس میں تنگی کا ہونا اور اس کا معدوم ہونا عارض ہے۔ (ت)

حاجت کی تاثیر

''حاجت'' کس طرح کے نصوص میں تخصیص وتخفیف کا باعث بنتی ہے۔ اور کن نصوص میں وہ اپنا اثر کھو بیٹھتی ہے؟ اس کی تنقیح کے لیے ہم اجمالی طور پر ماضی قریب کے عبقری فقیہ امام احمد رضا قدس سرہ کی اس تقسیم کا سہارا لیں گے جس میں انہوں نے احکام شرعیہ کی گیارہ قسمیں نکالی ہیں۔
جن میں ''فرض اعتقادی'' اسی طرح ''حرام اعتقادی'' میں نہ ضرورت اثر انداز ہوسکتی ہے اور نہ حاجت یعنی اعتقادی امور جو متفق علیہ اور قطعی ہوں، وہاں ضرورت کی بنا پر بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ تصدیق اور اعتقاد واذعان ان امور سے ہیں جو اکراہ کو قبول ہی نہیں کرتے۔ تو ضرورت کا تحقق یہاں ممکن ہی نہیں۔ اس لیے ضرورت کے اثر انداز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام علاء الدین بخاری (متوفی ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں:

''القسم الذی لایسقط ویحتمل الرخصة قسمین، قسم لا یحتمل السقوط أصلا، مثل حق الله تعالیٰ فی الإیمان القائم ای الموجود، فإنه مشتمل علی رکنین، أحدهما الاعتقاد الذی هو الأصل فیه، وحرمة تبدیل بضده حق الله تعالیٰ لا یحتمل السقوط بوجه ولایحتمل الرخصة، لأن الضرورة الداعیة إلی الترخص لا یتحقق فیه لعدم احتماله التعدّی من البشر، والرکن الثانی الأداء وهو الإقرار باللسان، وحرمة تبدیله بضده لا یحتمل السقوط أیضا ولکنه یحتمل الترخص لاحتماله التعدّی من البشر'' (کشف الاسرار ج۴ ص ۵۶۸)

رہا فرض عملی، اور حرام عملی، جو صرف ایسی دلیل سے ثابت ہوتے ہیں، جس کا ثبوت بھی قطعی ہو، اور اثبات ودلالت بھی قطعی، اور طلب یا کف جازم ہو، ان دونوں میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ ''حاجت'' (سوائے ان مستثنیات کے جن کا ذکر نصوص میں ہے) یہاں بھی موثر نہیں ہوسکتی، البتہ واجب عملی اور اس کا مقابل مکروہ تحریمی عملی، میں حاجت موثر ہوتی ہے جو تین طرح کے دلائل سے ثابت ہوتے ہیں۔

(۱) ثبوت قطعی ہو، اثبات ظنی اور طلب یا کف جازم

(۲) ثبوت ظنی ہو، اثبات قطعی اور طلب یا کف جازم

(۳) ثبوت اور اثبات دونوں ظنی ہوں، اور طلب یا کف جازم۔ اسی طرح واجب اور مکروہ تحریمی سے نیچے کے درجات میں بھی حاجت موثر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ "حاجت" مرتبۂ واجب و "سنن مؤکدہ" میں ہے۔ کمامر

حاجت کے موثر ہونے نہ ہونے کے مسئلہ کو یوں سمجھئے مثلاً نماز فرض عین ہے۔ اسے شروع کرنے کے بعد توڑنا حرام و گناہ ہے اگر ترک نماز کا محرک حاجت کے درجہ کی چیز ہو تو نماز توڑنا جائز نہ ہوگا۔ یونہی اکل میتہ (مردار کھانا) حرام و گناہ ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اگر اکل میتہ کا محرک ایسی کیفیت ہو جو حاجت کے زمرے میں آتی ہو، تو مردار کھانا جائز نہ ہوگا۔ فرض عملی اور حرام عملی سے نیچے درجے کے احکام میں البتہ حاجت موثر ہے۔ اوپر جتنی مثالیں ذکر کی گئی ہیں۔ وہ اسی درجے سے متعلق ہیں۔ ایک مثال کے ذریعہ ہم مزید اس کی وضاحت کر رہے ہیں۔

ستر عورت دیکھنا

دوسرے کے ستر عورت کا دیکھنا جائز نہیں، ران بھی ستر عورت میں داخل ہے اس کا بھی دیکھنا ناجائز ہے اور اس کی ممانعت خبر واحد سے ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے:

"قال قال لی النبی ﷺ لا تبرز فخذک ولا تنظر فخذ حی ولا میت."

حضرت علی فرماتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے مجھ سے فرمایا تم اپنی ران کو مت کھولو اور مردہ زندہ کسی کی ران کو مت دیکھو۔ (ت)

یہ حدیث خبر واحد ہے جس سے ران کو بے ستر کرنے کی ممانعت ثابت ہے، مگر یہ دلیل ظنی ہے، اس لیے خاص ران کا چھپانا واجب ہوگا۔ اور ترک ستر مکروہ تحریمی کے دائرے میں آئے گا اس لیے اگر علاج کی حاجت درپیش ہو تو طبیب بقدر حاجت ران کا کشف ستر کر سکتا ہے،

"والطبیب انما ینظر من العورۃ بقدر الحاجۃ" (الاشباہ) (۶۱)

تخفیفات شرع

اس بحث کے اختتام پر شریعت کی جانب سے ملنے والی ان تخفیفات کا ذکر مناسب ہوگا۔ جن

میں اکثر کی بنیاد "حاجت" ہے، علامہ ابن نجیم حنفی نے ان تخفیفات کا ذکر ان الفاظ میں فرمایا ہے:

تخفیفات الشرع أنواع الأول تخفیف إسقاط کإسقاط العبادات عند وجود أعذارها، الثانی تخفیف تنقیص کالقصر فی السفر، الثالث تخفیف إبدال کإبدال الوضوء والغسل بالتیمم والقیام فی الصلوٰۃ بالقعود والاضطجاع والرکوع والسجود بالإیماء والصیام بالإطعام، الرابع تخفیف تقدیم کالجمع بعرفات وتقدیم الزکوٰۃ علی الحول، الخامس تخفیف تاخیر کالجمع بمزدلفة، وتأخیر رمضان للمریض والمسافر وتاخیر الصلاۃ عن وقتها فی حق مشتغل بإنقاذ غریق ونحوه، السادس تخفیف ترخیص کصلوٰۃ المستجمر مع بقیة النجو والشرب الخمر للغصة، السابع تخفیف تغییر کتغییر نظم الصلوٰۃ للخوف" (۶۲)

مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کی جانب سے حاصل ہونے والی تخفیفات سات ہیں۔

(۱) **تخفیف اسقاط**: جیسے عذر کے وقت بعض عبادتوں کا ساقط ہو جانا۔

(۲) **تخفیف تنقیص**: حاجت کی بنا پر عبادت میں کمی واقع ہو جانا جیسے سفر میں نماز قصر ہو جانا۔

(۳) **تخفیف ابدال**: ایک شی کی جگہ دوسری کو آسانی کے لیے متعین کر دینا۔ جیسے پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں وضو یا غسل کے بجائے تیمم کی اجازت کا ملنا، کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ پانے کی صورت میں بیٹھ کر یا لیٹ کر اشارے سے نماز پڑھنے کی اجازت، وغیرہ۔

(۴) **تخفیف تقدیم**: اس میں بوجہ حاجت، بعض مخصوص عبادت کو وقت سے پہلے ادا کرنے کی اجازت ہے جیسے عرفات میں عصر کی نماز وقت سے پہلے ظہر کے ساتھ ملا کر پڑھنے کی اجازت، حولانِ حول سے قبل ادائیگی زکوۃ کی اجازت ہے۔

(۵) **تخفیف تاخیر**: اس میں حاجت کی بنا پر کسی وقتیہ عبادت کو وقت سے تاخیر کر کے ادا کرنے کی اجازت ہے۔ جیسے مزدلفہ میں مغرب کی نماز وقت سے مؤخر کر کے عشا کے ساتھ پڑھنے کی اجازت ہے۔ مریض اور مسافر کے لیے رمضان کے روزے مؤخر کرنے کی اجازت،

ڈوبتے آدمی کو بچانے کے لیے نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کر کے پڑھنے کی اجازت ہے۔

(۶) **تخفیف ترخیص**: اس میں شرعی رکاوٹ و بندش ہونے کے باوجود ممنوعات کے ارتکاب کی اجازت ملتی ہے۔ جیسے حلق میں اٹکے ہوئے لقمے کو شراب سے اتارنے کی اجازت بشرطیکہ کوئی جائز سیال چیز موجود نہ ہو، ڈھیلے سے استنجا کیے ہوئے شخص کو نماز پڑھنے کی اجازت، جب کہ نجاست کا کچھ نہ کچھ حصہ باقی رہ جاتا ہے۔

(۷) **تخفیف تغییر**: اس میں شی کی کیفیت بدل جاتی ہے۔ البتہ اصل شی تبدیل نہیں ہوتی، جیسے خوف کی حالت میں نماز کے معروف طریقے میں تبدیلی وغیرہ۔

حاجت کے مؤثر ہونے کے شرائط

☆ حاجت اگر کسی ممنوع شی کی ہے تو وہ شی ممنوع۔ حرام لعینہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو۔

☆ حاجت بالفعل پائی جائے۔

☆ ممنوع شی کے علاوہ کوئی جائز متبادل نہ ہو۔

☆ اس درجہ یا اس سے زائد مفسدہ لازم نہ آئے

☆ خلاصہ یہ ہے کہ "حاجت" کی بنا پر احکام شرعیہ میں تخفیف و سہولت ملتی ہے اور شریعت نے چند شرائط کے ساتھ اس کا اعتبار کیا ہے۔[12]

☆☆☆

محور سوم

عرف، عادت، تعامل

"فقہائے کرام کے یہاں "عرف" جیسے مفہوم میں تین اصطلاحوں کا استعمال ہوتا ہے۔ (۱) عرف (۲) عادت (۳) تعامل، پہلے ہم ان کے لغوی اور اصطلاحی معنی کی توضیح کریں گے۔ پھر اس کے اصل شرعی ہونے اور اس کے معتبر و موثر ہونے پر گفتگو کریں گے (انشاء اللہ)

عرف کا لغوی معنی: عرف کا مادہ ع، ر، ف ہے عرفان اور معرفت اس کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں "جانی پہچانی چیز ہونا" اس کا معنی اصطلاحی ۔تسلیم کردہ باتیں۔ بھی ہیں۔ کہا جاتا ہے، عرف الانسان، اصطلاح لغوی، عرف الشرع، اصلاح شرعی۔

عرف کا اصطلاحی معنی: العرف ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول به.

عرف وہ چیز ہے جو عقلوں کی راہ سے نفوس انسانی میں مستقر ہو جائے اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کرلیں۔

عادت کا معنی

عادت یہ معاودت سے بنا ہے، جس کا معنی ہے "کسی چیز کا بار بار صادر ہونا" اس کا معنی خصلت، طور، طریقہ، خاصیت وغیرہ کے بھی ہیں۔ علامہ شامی نے عرف وعادت کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے کچھ فرق مانا ہے۔ مگر مصداق کے اعتبار سے دونوں کو ایک قرار دیا ہے۔ مفہوم کے اعتبار سے عموم وخصوص کا فرق ہے۔ عادت خاص ہے، اور عرف، عام، عادت کا اطلاق صرف لوگوں کے عملیات پر ہوتا ہے۔ جب کہ عرف کا اطلاق قول وعمل دونوں پر ہوتا ہے۔ البتہ مصداق کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہیں۔ کہ عرف عملی ہی کا دوسرا نام عادت ہے۔ ردالمحتار میں فتح القدیر کے حوالے سے ہے: لیست العادة إلا عرفا عمليا. رسائل ابن عابدین میں ہے: العادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم"

(نشر العرف ص ۱۱۴)

عرف اور عادت مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں، مفہوم کے اعتبار سے جدا جدا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ شامی نے عرف اور عادت دونوں کی ایک ہی تعریف نقل فرمائی ہے۔ علامہ ابن نجیم نے بھی "عرف" سے ملی جلی تعریف "عادت" کی نقل کی ہے۔

ان کے الفاظ ہیں: العادة عبارة عما يستقر فی النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة "(الاشباه ج ا ص ۲۹۶)

بار بار پیش آنے والے امور جو نفوس انسانی میں راسخ ہوں اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کریں۔

تعامل کا معنی: تعامل کا مادہ۔ ع، م، ل، ہے۔ جس کے معنی ہیں کام، تعامل باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں ایک دوسرے سے معاملہ کرنا، یہ "عرف عملی" کے ہم معنی ہے۔ یعنی ایسا معنی جو لوگوں کے درمیان رواج پزیر اور کثیر الاستعمال ہو، یہ عموماً زیادہ استعمال ہونے والے معاملات پر بولا جاتا ہے فقہاء و اصولیین نے "تعامل" کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے۔ التعامل هو الاكثر استعمالا .

عرف، کلی اور عموم کے درجہ میں ہے۔ اور باقی اس کے انواع و اقسام ہیں۔ اور مصداق کے اعتبار سے ایک۔ کیونکہ جہاں تعامل اور عادت پائی جائے گی وہاں عرف کا پایا جانا تا گزیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء عرف پر تعامل کا اور تعامل پر عرف کا اطلاق بے دریغ کرتے ہیں۔ ہاں عرف قولی کی صورت میں عادت اور تعامل کی نوعیت کچھ مختلف ہوگی۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے "عرف و تعامل" دونوں کی وضاحت فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"علماء نے ہمیشہ لاجرم اپنے ہی قطر کے بلاد کثیرہ میں عمل غالب کا نام عرف و تعامل رکھا اور اسی کو بنائے احکام قرار دیا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ر۸ ص ۲۱۲)

فقہ اسلامی میں عرف و تعامل کی اہمیت:

ارباب فقہ و اصول کے نزدیک عرف و عادت اور مسائل شرعیہ میں ان کا معتبر و مستند ہونا ایک طے شدہ امر ہے۔ مسائل شرعیہ کے بیان کرنے میں عرف و تعامل کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

"إن اعتبار العادة والعرف رجع اليه فی مسائل كثيرة حتى جعلوا ذالك

اصلا فقالوا تترک الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة" (نشر العرف ص ۱۱۵)

"بہت سے مسائل میں عرف وعادت کو بنیاد مانا گیا ہے۔ یہاں تک کہ فقہاء نے اسے اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ عادت اور عرف کی بناء پر لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے"۔

عرف وعادت سے ثابت شدہ حکم کو فقہاء نے حکم منصوص کا ہم پلہ قرار دیا ہے۔

مبسوط سرخسی میں ہے: "الثابت بالعرف کا لثابت بالنص"

فتاویٰ ظہیریہ وبزازیہ میں ہے: "المعروف عرفا کا لمشروط شرعا" جو چیز عرف میں معروف ومروّج ہوگی وہ شرعی نقطۂ نگاہ سے مشروط کے درجہ میں ہے۔

المعروف کا لمشروط شئی معروف شئی مشروط کے حکم میں ہے۔ الاشباہ والنظائر میں ہے:

"العادة محکمة، عرف عادت کی حیثیت حکم اور فیصل کی ہے۔

"الحقیقة تترک بدلالة العادة" حقیقت عادت کی دلالت سے ترک کردی جاتی ہے، اور "استعمال الناس حجة یجب" لوگوں کا رواج واستعمال حجت ہے جس کا اعتبار واجب ہے۔ یہ قاعدے عرف کے اعتبار اور استناد پر شاہد ہیں:

نص کی عدم موجودگی میں عرف کے معتبر ہونے کی شہادت اجلہ فقہاء نے دی ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: "وما لا نص فیه ولم یعرف حاله علی عهد رسول الله ﷺ یعتبر فیه عرف الناس"

"جس امر کے تعلق سے نص موجود نہ ہو اور نہ اس کی حالت کا پتہ عہد نبوی سے معلوم ہو پاتا ہو تو اس میں لوگوں کا عرف معتبر ہوگا، ہدایہ میں ہے:

"ومالم ینص علیه فهو محمول علی عادات الناس لا نهادالة"

جس امر میں نص نہ ہو وہ لوگوں کی عادت پر محمول ہوگا۔ کیونکہ عادت ناس ہی اس کا پتہ بتائے گی۔ حاشیہ ہدایہ میں ہے:

"لان عادة الناس دالة علی جواز الحکم فیماوقعت علیه عادتهم لقوله علیه السلام ما راٰه المسلمون حسنا فهو

عند الله حسن"

رسول پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"ماراٰه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" (اخرجه احمد فی مسنده قاله السخاوی فی المقاصد الحسنة)

"جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ عز وجل کے نزدیک بھی اچھی ہے"۔

تعامل کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے، کہ حدیث کی ترجیح کے لئے ایک اہم اور مقبول وجہ کسی حدیث پر امت کا تعامل بھی بتایا گیا ہے۔

محدثین نے اس کی طرف خاص توجہ دی ہے، خصوصاً امام ترمذی نے، چنانچہ انہوں نے بعض روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہوتے ہوئے یہ کہہ کر قبول کر لی ہے:

"والعمل عليه عند أهل العلم"

امام سیوطی نے فرمایا ہے:

"يحكم الحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول و إن لم يكن إسناد صحيح"

لوگ جس حدیث کو قبول کر لیں اس کی صحت کا حکم ہوگا، گو کہ اس کے لئے سند صحیح نہ ہو، شریعت طاہرہ کے نزدیک، عرف، عادت، اور تعامل کی اہمیت واعتبار ہی کے پیش نظر علماء وفقہاء کے لئے زمانہ کے عرف سے واقفیت ضروری قرار دی گئی ہے۔

"من لم يعرف أهل زمانه فهو جاهل"

جو اہل زمانہ سے بے خبر ہو وہ جاہل ہے۔ چاروں مکاتب فقہ کے ائمہ وعلماء "عرف" کی حجیت کے قائل ہیں، فقہ حنفی میں امام سرخسی، علامہ ابن ہمام، علامہ ابن نجیم مصری اور علامہ ابن عابدین شامی کی تصریحات دیکھی جا سکتی ہیں۔ فقہ مالکی میں علامہ ابن قرافی اور فقہ حنبلی میں شیخ الاسلام ابن قدامہ حنبلی، فقہ شافعی میں شیخ الاسلام حافظ عز الدین ابن عبد السلام اور محقق ابو اسحاق شاطبی کی تحریریں اس پر شاہد ہیں۔ البتہ فقہائے احناف کے یہاں اس پر زیادہ بحثیں ملتی ہیں، بلکہ یوں کہا جائے کہ حنفیہ کے یہاں "عرف وعادت" نہ صرف یہ کہ ایک فقہی قاعدہ ہے بلکہ وہ احکام کا ماخذ اور سرچشمہ بھی ہے۔

اب ہم ذیل میں عرف سے متعلق چند بنیادی نکات پر گفتگو کریں گے۔

☆ عرف کی کتنی قسمیں ہیں اور معتبر ہونے کے لحاظ سے ان کے اقسام کی اصولی حیثیت کیا ہے؟

☆ عرف کے معتبر ہونے کی شرائط کیا ہیں؟

☆ عرف اور نص عام، یا عرف اور نص خاص میں تعارض ہو تو کیا صورت ہوگی؟

☆ عرف اور قیاس میں یا عرف اور شریعت کے قواعد عامہ میں، یا عرف اور ظاہر روایت میں تعارض ہو تو کیا صورت ہوگی؟

☆ عرف کی تبدیلی سے احکام شرعیہ پر کیا اثر پڑتا ہے؟

عرف کی قسمیں

موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عرف لفظی (۲) عرف عملی

عرف لفظی: کسی لفظ یا ترکیب کا عام وضعی معنی سے ہٹ کر کوئی خاص معنی و مفہوم لوگوں میں اس طرح مروج ہو جائے کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو کسی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہی معنی سمجھا جائے۔

عرف عملی: کسی چیز کا بار بار کرتے کرتے اس درجہ پہ پہونچ جانا کہ کسی جہد و مشقت کے بغیر وہ کام انجام پانے لگے۔ اور اس کے خلاف عمل کرنے میں مشقت و دشواری پیش آئے۔ مختصر یہ کہ کسی عمل کے بارے میں لوگوں کا رواج "عرف عملی" ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اس تقسیم کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"العرف عملي وقولي فألاول كتعارف قوم أكل البر و لحم الضأن، والثاني كتعارفهم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لايتبادر عند سماعه غيره"(۱)

عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عملی (۲) قولی

عرف عملی: جیسے گیہوں کھانے اور بھیڑ کا گوشت کھانے پر لوگوں کا تعارف۔

عرف قولی: جیسے کسی گروہ کا ایک لفظ کو کسی معنی کے لئے اس طرح استعمال کرنا کہ اس لفظ کے سنتے وقت اس متعین ومقرر معنی کے علاوہ کوئی دوسرا معنی متبادر نہ ہو۔

عرف کی تقسیم قولی اور عملی کی طرف ہونے میں مذکورہ بالا عبارت صاف اور واضح ہے۔لفظ کو معنی اصلی سے معنی مجازی کی طرف نقل کرنے کی جہت سے "عرف وعادت" کی تین قسمیں ہیں:

(۱)عرفیہ عامہ (۲)عرفیہ خاصہ (۳)عرفیہ شرعیہ۔

الاشباہ والنظائر میں ہے:

"وهى (العادة)أنواع ثلثة العرفية العامة كوضع القدم، والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للنحلة والنقض للنظار،والعرفية الشرعية كالصلوة والزكوة والحج (ج ا ص ۲۹۶)

عادت کی تین نوعیں ہیں،عرفیہ عامہ جیسے وضع قدم کا معنی،عرفیہ خاصہ جیسے ہر مخصوص طبقہ و گروہ کی اپنی اصطلاح جیسے نحویوں کے نزدیک رفع کا معنی،مناطقہ کے نزدیک نقض کا مفہوم،عرفیہ شرعیہ جیسے نماز،زکوۃ،حج (ت)

مختصر یہ کہ اعتبار وجہت کے لحاظ سے عرف کے اقسام متعدد ہیں،لیکن عموما موضوع کے اعتبار سے اس کی اقسام زیر بحث آتی ہیں۔

عرف لفظی اور عملی کا اعتبار

احکام شرعیہ میں عرف عملی اور لفظی دونوں معتبر ہیں۔البتہ عرف لفظی صرف معاملات میں معتبر ہے،غیر معاملات میں نہیں،ظاہر ہے کہ اگر قرآنی آیات اور نصوص شرع کے معنی کی تعیین آج کے عرف سے کی جائے تو بہت سے مسلّمات شرع کالعدم ہوجائیں گے۔علامہ کاسانی نے اس نکتہ کی طرف واضح اشارہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں،

"إن العرف إنما يعتبر في معاملات الناس فيكون دلالة على غرضهم وأما في أمر بين العبد وبين ربه فيعتبر فيه

حقیقة اللفظ لغة"(بدائع الصنائع)

عرف کا اعتبار لوگوں کے معاملات میں ہوتا ہے۔ معاملاتی امور میں عرف لوگوں کے مقاصد واغراض کا پتہ بتائے گا، رہے وہ امور جو بندہ اور رب کے مابین ہیں تو اس میں لفظ کا لغوی اور حقیقی معنی ہی معتبر ہوگا۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

"الخطاب القرآني إنما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوی لان الخطاب مع اهل تلک اللغة بلغتهم يقتضی ذالک والعرف إنما يعتبر في محاورات الناس بعضهم لبعض لدلالته على غرضهم فأما في امر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة"(فتح القدير)

قرآنی خطاب کا تعلق مفہوم لغوی سے ہے، کیونکہ ان اہل لغت سے ان کی زبان میں خطاب کیا جانا اس کا مقتضی ہے، اور عرف لوگوں کے آپسی محاورات میں معتبر ہے، کیونکہ یہ ان کے مقصد پر دال ہے۔ لیکن وہ امور جو بندہ اور رب تعالیٰ کے درمیان ہیں، ان میں لفظ کا لغوی اور حقیقی معنی ہی معتبر ہوگا۔

''سد الفرار'' میں حجۃ الاسلام علامہ حامد رضا اور اعلیٰ حضرت قدست اسرارہما فرماتے ہیں:

''عبادات میں عرف کا کچھ اعتبار نہیں، معنی لغوی ہی معتبر ہوں گے، عرف کا اعتبار معاملات میں ہوتا ہے۔(سد الفرار ص ۲۵)

ان عبارتوں سے صاف واضح ہے کہ ''عرف لفظی'' کا اعتبار صرف معاملات میں ہے۔ عبادات میں نہیں یعنی حقوق اللہ یا فیما بینہ وبین اللہ میں الفاظ کے معنی کی تعیین آج کل کے عرف سے نہیں ہو سکتی۔ لیکن جہاں تک ''عرف عملی'' کا تعلق ہے وہ معاملات کے علاوہ باب عبادات میں بھی موثر ہے۔ اشیائے منقولہ کے وقف میں ''عرف عملی'' کے مطابق فقہاء کے فیصلے اس پر شاہد عدل ہیں۔ ہم ذیل میں عرف لفظی وعملی کے معتبر ہونے کا مزید ثبوت فراہم کر رہے ہیں۔

''عرف لفظی'' کے موثر ہونے پر فقہائے احناف کا اتفاق ہے۔ رہا ''عرف عملی'' کا موثر ہونا، تو اس سلسلے میں بھی امام زیلعی اور علامہ عتابی کے علاوہ تمام فقہائے احناف اس بات کے

قائل ہیں کہ عرف لفظی کی طرح عرف عملی بھی احکام شرعیہ میں موثر ہے، علامہ علاء الدین حصکفی نے درمختار میں اور علامہ سید محمد امین ابن عابدین شامی نے ردالمحتار میں جو ایک مسئلہ کی توضیح کے دوران گفتگو کی ہے اس سے مذکورہ بالا دعویٰ پر بھی روشنی پڑتی ہے، امام زیلعی نے "تبیین الکنز" میں مسئلہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ہم حیوان پر سوار نہیں ہوں گے اور وہ شخص کسی انسان پر سوار ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔ وجہ یہ بیان کی ہے کہ گو کہ عرف عملی کا تقاضا یہ ہے کہ عادۃً جن چیزوں پر سوار ہوا جاتا ہے انہیں چیزوں پر سوار ہونے سے حانث ہو گا اور عادت انسان پر سوار ہونے کی نہیں۔ لہٰذا انسان پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہونا چاہئے، لیکن چونکہ لفظ حیوان جملہ حیوانات کو شامل ہے، جس میں انسان بھی داخل ہے، اور عرف عملی مقید اور مخصص نہیں بن سکتا ہے، اس لئے ایسی قسم کھانے والا انسان پر سوار ہو تو حانث ہو جائے گا۔ امام زیلعی کی اس بات کو اجلۂ فقہاء نے رد کر دیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ "عرف لفظی" کی طرح "عرف عملی" بھی احناف کے نزدیک مقید و مخصص ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

"ومافي التبيين من حنثه في لايركب حيوانا بركوب الانسان رده في النهر بأن العرف العملي مخصص عندنا كالعرف القولي "(در مختار ۳/ ۹۹ كتاب الأيمان)

اور "تبیین الکنز" میں جو یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ حیوان پر سوار نہ ہو گا اور وہ انسان پر سوار ہو گیا تو حانث ہو جائے گا، نہر میں اس کو رد کر دیا گیا ہے۔ اور دلیل یہ دی ہے کہ عرف قولی کی طرح عرف عملی بھی احناف کے نزدیک تخصیص پیدا کرتا ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

"(قوله رده في النهر) وكذا قال في البحر رده في فتح القدير بانه غير صحيح لتصريح أهل الأصول بقولهم الحقيقة تترك بدلالة العادة إذ ليست العادة إلاعرفا عمليا...وعبارة النهر هكذا: وفي بحث التخصيص من التحرير مسئلة العادة العرف العملي مخصص عند الحنفية خلافا للشافعية كحرّمت الطعام وعادتهم أكل البر إنصرف اليه وهو الوجه أما بالعرف القولي فاتفاق

کالدابة للحمار والدراهم على النقد الغالب ...قال في النهر : وهذه القول تؤذن بأنه لايحنث بركوب الآدمي في لا يركب حيوانا" (ردالمحتار ۹۹/۳)

صاحب درمختار کا قول کہ امام زیلعی کی بات کو نہر میں رد کردیا ہے۔ بحر الرائق میں بھی یہی کہا گیا ہے۔ کہ اس قول کو فتح القدیر میں یہ کہہ کر رد کردیا گیا ہے۔ کہ یہ صحیح نہیں کیوں کہ ارباب عقول یہ تصریح فرماتے ہیں۔ حقیقت کو عادت کی بنا پر ترک کردیا جاتا ہے، نہر کی عبارت اس طرح ہے"تحریر الاصول کی بحث تخصیص میں ہے، عادت عرف عملی ہے یہ احناف کے نزدیک مخصص ہوتا ہے، شوافع کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے جیسے کوئی کہے میں نے کھانے کو حرام کرلیا اور ان لوگوں کی عادت گیہوں کھانے کی ہوتو اسی کی طرف پھیردیا جائے گا اور عرف قولی کی بنا پر حقیقت کا ترک تو یہ متفق علیہ ہے جیسے دابہ بول کر گدھا مراد لینا اور دراہم بول کر نقد غالب (رائج سکہ) مراد لینا، نہر میں کہا ہے کہ یہ نقول اس بات کے شاہد ہیں کہ حیوان پر سوار ہونے کی قسم کھانے والا، آدمی پر سوار ہوجائے تو حانث نہ ہوگا۔

علامہ ابن نجیم مصری نے عرف کی بنیاد پر تخریج شدہ مسائل کے ذیل میں یہ بات کہی ہے وہ "الاشباہ والنظائر" میں رقم طراز ہیں:

"حلف لاياكل لحمايحنث باكل لحم الخنزير والآدمي على مافي الكنز ولكن الفتوى على خلافه، وجواب الزيلعي بأنه عرف عملي فلايصلح مقيدا بخلاف العرف اللفظي فقد رده في فتح القدير بقولهم في الأصول "الحقيقة تترك بدلالة العادة" إذ ليست العادة إلاعرفا عمليا انتهى" (الاشباه ۱/۱۰۵ بیروت)

کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو "کنز" میں یہ ہے کہ خنزیر یا آدمی کا گوشت کھانے سے حانث ہوجائے گا، لیکن فتویٰ اس کے برخلاف ہے، زیلعی نے اس کی توضیح یہ کی ہے کہ یہ عرف عملی ہے نہ کہ عرف لفظی، لہٰذا یہ مقید و مخصص نہیں بن سکتا۔ زیلعی کی اس بات کو امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ علماء اصول کا ضابطہ ہے کہ دلالتِ عادت کی بنا پر حقیقت

حقیقی چھوڑ دیا جاتا ہے، کیوں کہ عادت عرف عملی ہی کا دوسرا نام ہے۔

فقہائے کرام کے ان اقوال وارشادات سے صاف ظاہر ہے کہ عرف لفظی اور عرف عملی دونوں احکام شرعیہ میں مؤثر ہیں۔

عرف لفظی کی مثالیں

☆ ماء جاری کی حد کیا ہے، ماء جاری کس پانی کو کہیں گے؟ اس کو شریعت نے لوگوں کے جاری یا غیر جاری بتانے پر موقوف رکھا ہے، جسے لوگ جاری کہیں وہ جاری ہے، "حد الماء الجاری الأصح أنه ما یعده الناس جاریا" (الاشباہ ج ۱ ص ۲۹۶)

☆ کنوئیں میں زیادہ مینگنیاں گر جائیں تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔ مگر مینگنیوں کی مقدار کا مدار دیکھنے والوں پر ہے۔ جسے وہ کثیر کہیں وہ کثیر ہے ورنہ قلیل، وقوع البعر الکثیر فی البئر الأصح أن الکثیر ما یستکثرہ الناظر. (ایضا)

☆ قسم کھائی کہ سر نہیں کھائے گا تو گوریا کا سر کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

إن إسم الرأس یقع علی رأس العصفور ویعلم أن الحالف ما اراد ذالک (بدائع الصنائع ج ۳ / ص ۹۶)

☆ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ وہ شخص گھر سے باہر چت لیٹ گیا اور صرف پیر داخل کیا تو حانث نہ ہوگا۔

لو اضطجع ووضع قدمیه بحیث یکون جسده خارج الدار لم یحنث (در مختار وردمحتار ج ۳ ص ۹۱ کتاب الایمان)

عرف عملی کی مثالیں

☆ عورت کو عادت سے زیادہ حیض یا نفاس کا خون آیا، تو نماز سے متعلق ان کے ایام عادت ہی حیض یا نفاس کے مانے جائیں گے۔

☆ عمل کثیر کی بنا پر نماز فاسد ہو جاتی ہے، فقہا نے اس کی بنا بھی لوگوں کے رواج پر رکھا ہے۔ جس نمازی کے عمل کو لوگ دیکھ کر یہ سمجھیں کہ یہ نماز میں نہیں ہے وہ عمل کثیر ہے۔

اور عقود ومعاملات اور ایمان ونذور میں تو عرف خاصا دخیل وموثر ہے۔ان ابواب میں اگر تصرف کو معتبر نہ مانا جائے تو مسلمانوں کے بہت سے تصرفات لغو قرار پاکر حرج ومشقت ضیق وتنگی کا باعث بن جائیں گے۔

دائرۂ رواج کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں بلکہ تین قسمیں ہیں۔

(۱) عرف خاص (۲) عرف عام (۳) عرف نادر

عرف نادر : اِکّا دُکّا افراد میں کسی قول یا فعل کا رائج ہونا۔عرف نادر کہلاتا ہے۔

عرف خاص: دو ایک شہر کے لوگوں میں کسی قول یا فعل کا رائج ہونا عرف خاص کہلاتا ہے۔

عرف عام : کوئی قول یا فعل بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔اور عوام وخواص سب کا اس پر عمل درآمد ہو۔

عرف کی کون سی قسم معتبر ہے؟

یہ ایک بنیادی بحث ہے کہ عرف کی کون سی قسم معتبر ہے،آیا عرف عام وخاص دونوں معتبر ہیں یا صرف عرف عام؟ عرف نادر کی کیا حیثیت ہے؟ جہاں تک عرف نادر کا تعلق ہے،اس کا غیر معتبر ہونا مسلّم ہے،ہاں صرف صورت حکم بتانے کے لیے ہو،نہ کہ نص سے تعارض ہو،نہ قیاس وظاہر روایت وغیرہ سے۔

رہا"عرف عام" تو اس کے معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں،البتہ"عرف خاص" معتبر ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اصل مذہب یہ ہے کہ وہ معتبر نہیں ہے علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں:

"هل يعتبر في بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف
و لو كان خاصا، المذهب الأول قال في بزازية معزيا إلى
الامام البخاري الذي ختم به الفقه : الحكم العام لايثبت
بالعرف الخاص وقيل يثبت "(الاشباه ج ا ص ۳۱۵)

احکام کی بنیاد بننے میں عرف عام کا اعتبار ہے یا مطلق عرف کا،گویا کہ وہ خاص ہی ہو،اصل

مذہب عرف عام کے اعتبار کا ہے، بزازیہ میں خاتم الفقہاء امام بخاری کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے، کہ عرف خاص سے حکم ثابت نہیں ہوسکتا اور ایک قول یہ ہے کہ ثابت ہوسکتا ہے۔ لیکن بہت سے مشائخ کرام نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ اشباہ ہی میں ہے:

"والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره "(ص ۱۱۷؍۱۳)

خلاصہ یہ ہے کہ اصل مذہب کے مطابق عرف خاص غیر معتبر ہے۔ لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

عرف خاص اور نص شارع میں تعارض

جن فقہائے کرام نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے وہ نصوص شارع کے مقابلہ میں، نہ کہ نصوص فقہاء کے مقابلہ میں، یعنی اگر "عرف خاص" نصوص شرعیہ کے خلاف ہے تو وہ معتبر نہیں، خواہ تعارض اس طور پر ہو کہ عرف خاص پر عمل کرنے کی صورت میں نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہو یا نص کے بعض افراد کے لئے مخصص بن رہا ہو، علامہ شامی اور علامہ ابن نجیم نے نص شارع کے مقابلہ میں عرف خاص کے عدم اعتبار کی رائے کو ہی راجح قرار دیا ہے، گو کہ بہت سے مشائخ نے مختلف مواقع پر عرف خاص کا اعتبار کیا ہے۔ مثلاً بلخ اور بخارا کے عرف کو دیکھتے ہوئے "بیع وفا" کا جواز، قاہرہ کے عرف کو دیکھتے ہوئے پگڑی (بدل خلو) کی اجازت وغیرہ۔ البتہ عرف خاص کا اعتبار انہیں جگہوں پر کیا جائے گا جو صرف اس عرف والوں سے متعلق ہوں۔

"لأن الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص "

عرف خاص سے حکم عام ثابت نہیں ہوتا۔

علامہ مصری کا ریمارک ہے:

"يفهم من أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص "

اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوگا۔ اور اگر "عرف خاص" ظاہر روایت کے منصوصات کے خلاف ہے۔ تو معتبر ہوگا، خاتم الفقہاء علامہ ابن عابدین

شامی طویل گفتگو کے بعد فرماتے ہیں:

"فهذه النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وإن خالف المنصوص عليه فى كتب المذهب، مالم يخالف النص الشرعي، كما قدمناه وكيف يصح أن يقال لا يعتبر مطلقامع أن كل متكلم إنما يقصد مايتعارفه" (نشر العرف ص ۱۳۳)

"نشر العرف" میں مزید وضاحت کے ساتھ ہے:

"أقول وبما قررناه تبين لك أن ماتقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم إعتبار العرف الخاص، إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعى فلا يترك به القياس ولا يخصص به الأثر، بخلاف العرف العام، وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبى المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه أصحاب المتون والشروح والفتاوى فى الفروع التى ذكرناها وغيرها وشمل العرف الخاص القديم والحادث كالعرف العام "(ص ۱۳۳)

ردالمحتار میں ہے:

إن عدم اعتباره (اى العرف الخاص) بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخا للنص ولا مقيداً له وإلا فقد اعتبروه فى مواضع كثيرة منها مسائل الأيمان وكل عاقد وواقف وحالف يحمل كلامه على عرفه "كما ذكره ابن الهمام (ردالمحتار ج۴ ص۱۵)

مذکورہ بالا تصریحات سے بخوبی عیاں ہے کہ عرف خاص کا غیر معتبر ہونا نصوص شرعیہ کے مقابلہ میں ہے، نہ کہ نصوص فقہا کے مقابلہ میں ۱۲۔

عرف عام اور نص شارع میں تعارض

نص شارع کی دو قسمیں ہیں (۱) عام (۲) خاص۔

اگر "عرف عام" کا "نص عام" سے اس طرح تعارض ہو کہ عرف پر عمل کرنے کی صورت میں نص عام کی تخصیص لازم آتی ہو۔ تو اصول شرع کی روشنی میں یہ عرف نص عام کا مخصص ہوگا یعنی عرف پر عمل کرنے کی صورت میں نص میں تخصیص کی نوبت آتی ہو، تو عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اس کی بنا پر نص عام میں تخصیص کی جائے گی۔ علامہ شامی کا بیان ہے۔

"إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض افراده. فإن العرف معتبر إن كا ن عاما فان العرف العام يصلح مخصصا" (نشر العرف ص ۱۱۶)

اگر عرف دلیل شرعی کے مقابل ہو مگر پورے طور پر مخالف و معارض نہ ہو، مثلاً دلیل عام ہو اور عرف اس دلیل کے بعض افراد کے مخالف ہو تو اگر یہ عرف عام ہے معتبر ہوگا، کیونکہ عرف عام مخصص بن جائیگا۔

بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود استصناع کا جواز اسی بنا پر ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشروط."

حضور اقدس ﷺ نے بیع میں شرط لگانے سے منع فرمایا۔ مگر عرف و تعامل کی وجہ سے اس نص کی تخصیص ہوتی ہے، جیسے جوتے کی بیع اس شرط پر کہ بائع تسمہ لگادے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے زمین بٹائی پر دینے سے منع فرمایا۔ حدیث میں ہے کہ:۔

"إنه رسول الله ﷺ نهى عن المخابرة وهي المزارعة"

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے، مگر صاحبین کے نزدیک تعامل ناس کی بنا پر جائز ہے۔ اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

ہدایہ میں ہے:

قال أبو حنيفة المزارعة بالثلث أو الربع باطلة، وقالا جائزة ،له ماروى أنه ﷺ نهى عن المخابرة وهى المزارعة، ولأنه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيكون فى معنى قفيز الطحان، ولأن الأجر مجهول أو معدوم، إلا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الأمة بها والقياس يترك بالتعامل "(هدايه ملخصاً ج۳ص۴۲۵)

اور اگر عرف عام نص خاص سے متعارض ہے کہ ایک کی رعایت دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں عرف معتبر نہ ہوگا، علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

"اذا خالف العرف الدليل الشرعى فان خالفه من كل وجه بان لزم منه ترك النص فلا شك فى رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغيرذالك مما ورد تحريمه نصا"(نشر العرف ص۱۱۶)

اگر عرف دلیل شرعی کا من کل الوجوہ مخالف ومعارض ہے کہ اس سے نص کا ترک لازم آتا ہے، تو اس کے مردود وغیر معتبر ہونے میں کوئی شبہ نہیں، جیسے سود کی لین دین، شراب نوشی، ریشم پوشی، اور سونا وغیرہ بہت سے منصوص محرمات پر لوگوں کا تعارف ہو جانا۔

اسی میں دوسری جگہ ہے:

"ولا اعتبار للعرف المخالف للنص لأن العرف قد يكون على باطل بخلاف النص كما قاله ابن همام وقد قال فى الأشباه ،العرف غير معتبر فى المنصوص عليه قال فى الظهيرية من الصلوٰة وكان محمد بن الفضل يقول السرة إلى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل

العمال في الإبداء عن ذالك الموضع عند الاتزار وفي النزع عن العادة الظاهرة نوع حرج، وهذا ضعيف وبعيد لأن التعامل بخلاف النص لا يعتبر انتهى بلفظه"

جو عرف نص کا مخالف ہو وہ معتبر نہیں، اس لیے کہ کبھی باطل شئی کا عرف ہو جاتا ہے، جب کہ نص میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ علامہ ابن ہمام نے ایسا ہی کہا ہے، اشباہ میں کہا گیا ہے کہ امور منصوصہ میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں، فتاویٰ ظہیریہ میں کتاب الصلوٰۃ کے ذیل میں کہا ہے کہ محمد ابن فضل کا قول ہے کہ ناف بال اگنے کی جگہ سے مانی جائے گی اور ناف کے نیچے کا حصہ عورت میں شمار نہ ہوگا کیوں کہ لنگی باندھتے وقت اس جگہ کو خالی چھوڑ دینے میں مزدوروں کا تعامل ہے اور لوگوں کو ان کی عادت ظاہرہ سے الگ کرنے میں ایک قسم کا حرج ہے۔ مگر یہ قول ضعیف اور حق سے بعید ہے، اس لئے کہ وہ تعامل جو نص کے خلاف ہو معتبر نہیں۔

ردمحتار میں ہے: "العرف إذا خالف النص يرد بالاتفاق"

اس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ آج اگر لوگوں میں شراب نوشی کا عرف و رواج ہو جائے تو اس عرف کی بنا پر جزوی طور پر بھی شراب پینے کی شرعاً اجازت نہیں دی جا سکتی، اسی طرح لوگوں میں سودی لین دین پر عرف و تعامل ہو جائے تو اس عرف کی بنا پر سودی لین دین کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی، اسی طرح اگر مردوں میں سونا اور ریشمی کپڑا پہننا متعارف ہو جائے تو عرف کی بنا پر اس کے جواز کا حکم ہرگز نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ ان چیزوں کی اجازت دینا ان نصوص کو بالکلیہ رد کر دینا ہے جو مذکورہ چیزوں کی حرمت و ممانعت کے سلسلہ میں ناطق ہیں، لہذا ایسی صورت میں عرف کو معتبر نہیں قرار دیا جا سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

عرف اور قیاس میں تعارض

اگر عرف، قیاس سے متصادم ہو تو ایسی صورت میں عرف کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"إن العرف معتبر إن كان عاما فإن العرف العام يصلح مخصصا ويترك به القياس"

عرف اگر عام ہو تو یقیناً معتبر ہوگا۔ کیونکہ عرف عام نص عام کا مخصص بنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

علامہ ابن ہمام نے تو نص کی عدم موجودگی میں عرف کو اجماع کا ہم رتبہ قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"إن العرف بمنزلة الإجماع شرعا عند عدم النص"

علامہ برہان الدین مرغینانی نے تو صراحت کے ساتھ فرمایا ہے:

"كل شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق يفسده إلا أن يكون متعارفا لأن العرف قاض على القياس "(هدايه ملخصا ج۳ص ۵۹)

تنویر الابصار اور درمختار میں ہے:

"أما لو جرى العرف به كبيع نعل مع شرط تشريكه فلافساد"

(۱) تسمہ لگانے کی شرط کے ساتھ جوتے کی بیع خلاف قیاس عرف کی بنا پر جائز ہے (۲) قرآن مجید، دینی کتابیں اور رسائل اور دراہم و دنانیر کے وقف کا جواز خلاف قیاس عرف کی بنا پر ہے:

ردمحتار میں ہے:

"قال المصنف في المنح لما جرى التعامل في زماننا في البلاد الرومية وغيرها في وقف الدراهم والدنانير دخلت تحت قول محمد ن المفتىٰ به في وقف كل منقول فيه تعامل كما لا يخفى"(ذكريا ج ۶ ص ۵۵۵)

رد محتار میں تاتارخانیہ سے ہے:

"عن ابی یوسف یجوز بیع الدقیق و استقراضه وزناً إذا تعارف الناس ذالک استحسن فیه" (ج ۷ ص ۱۱۴ ذکریا)

امام احمد رضا قدس سرہ حقہ نوشی کی اباحت کا حکم دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"بالجملۃ عند التحقیق اس مسئلہ میں سوائے حکم اباحت کے کوئی راہ نہیں ہے۔ خصوصا ایسی حالت میں کہ عجما عربا شرقا وغربا عام مومنین بلاد بقاع تمام دنیا کو اس سے ابتلاء ہے، تو عدم جواز کا حکم دینا عامہ امت مرحومہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے جسے ملت حنفیہ سمحۂ سہلہ غرہ، بیضا، ہرگز گوارہ نہیں فرماتی" (فتاوی رضویہ ج ۲ ص ۴۳)

ان اقوال وارشادات سے یہ بات منقح ہوگئی کہ عرف کی بنا پر قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔

عرف اور شریعت کے قواعد عامہ میں تعارض

اگر شریعت کے قواعد عامہ اصول قطعیہ ہوں، جن سے شریعت کے بنیادی مقاصد و مصالح متعلق ہوتے ہیں۔ تو عرف کے ان سے متصادم ہونے کی صورت میں عرف قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر اصول قطعیہ نہ ہوں بلکہ عام فقہی قاعدے ہوں تو عرف بہت سے مواقع میں ان کے مقابلہ معتبر ہے۔ علامہ شامی اور علامہ ابن نجیم حنفی کے یہاں بہت سی ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں قواعد مذہب کے برخلاف عرف کی بنا پر احکام میں تبدیلی ہوتی ہے۔ چند مثالیں بطور نمونہ پیش کی جارہی ہیں:

فقہ کا ایک عام قاعدہ ہے: "إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضیف الحکم إلی المباشر."

جب مباشر (کسی فعل کا مرتکب) اور متسبب (کسی فعل کا سبب بننے والا) دونوں اکٹھا ہوں، تو حکم مباشر کی طرف منسوب ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے مال کی طرف چوری کی رہنمائی کی اور چور نے اسے چرالیا تو چور ضامن ہوگا، رہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن فقہاء نے عرف اور تغیر احوال زمانہ کے پیش نظر اس قاعدۂ مذہب کے خلاف فتوی دیا ہے مثلا:

(۱) مُوْدِع (امانت جس کے پاس رکھی گئی) نے چور کو امانت و ودیعت کی جگہ بتادی اور چور

نے اس سے چرالیا تو اس صورت میں مُودِع ضامن ہوگا۔

اشباہ والنظائر میں ہے: "لو دل المودَعُ السارق علی الودیعة فإنه یضمن لترک الحفظ" (ج ۱ ص ۲۶۷)

(۲) یونہی کسی ظالم سلطان کے پاس کسی چغل خور نے کسی آدمی کی شکایت کی، اس ظالم سردار نے اس آدمی سے مال وصول کرلیا۔ تو ضامن چغل خور ہوگا۔ نشر العرف میں ہے:

"ومن ذلک تضمین الساعی مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان علی المباشر دون المتسبب ولکن أفتوا بضمانه زجرا بسبب کثرة السعاة المفسدین بل أفتوا بقتله زمن الفترة" (ص ۱۲۶)

اسی قبیل سے ہے چغل خور پر ضمان کا واجب ہونا، حالانکہ یہ مذہب کے اس قاعدہ کے خلاف ہے کہ ضمان مباشر پر واجب ہوگا نہ کہ متسبب پر، لیکن فقہا نے ساعی (چغل خور) پر ضمان کے واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہے تاکہ یہ سزا زجر وتوبیخ ہو، وجہ یہ ہے کہ چغل خور مفسدین کی تعداد بڑھتی جارہی ہے۔ بلکہ فقہاء نے امن کے زمانے میں چغل خور کے قتل کا فتویٰ دیا ہے۔

لہذا صورت بالا میں بھی عرف معتبر ہوگا۔

عرف اور ظاہر روایت میں تعارض

عرف، ظاہر روایت کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی ضعیف قول عرف کے مطابق ہو، تو ایسی صورت میں ''ظاہر روایت'' کو ترک کردینا درست ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں عرف کی بنا پر مذہب کے قول ضعیف پر عمل درحقیقت ظاہر روایت پر ہی عمل ہوگا۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ کی مندرجہ ذیل توضیح سے اس پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

إعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص و إما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأى و كثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان

في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولا ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد إنه لابد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضـــرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أو لا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ماكان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذا من قواعد مذهبه " (نشر العرف ص ۱۲۵)

فقہی مسائل کا ثبوت یا تو صریح نص سے ہوگا۔ جس کا بیان فصل اول کے تحت ہے یا ان کا ثبوت اجتہاد ورائے سے ہوگا۔ بہتیرے ایسے مسائل ہیں جن کو مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر بنا کرتا ہے۔

بایں طور کہ اگر وہ نو پید عرف کے زمانے میں ہوتے، تو وہ اپنی کہی ہوئی بات کے برخلاف کہتے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے اجتہاد کی لازمی شرط لوگوں کے عرف وعادت کی معرفت بھی بتائی ہے، کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی سے مختلف ہو جاتے ہیں، جیسے اہل زمانہ کا عرف ہی بدل گیا، یا کوئی ضرورت پیدا ہوگئی، یا زمانہ والوں میں فساد طاری ہوگیا، ایسی صورت حال میں اگر حکم اول باقی رہے تو لوگوں کو مشقت وضرر کا سامنا کرنا پڑے گا، اور اس قاعدہ شرعیہ کی مخالفت بھی ہوگی، جو دنیا کو بہتر نظام اور اچھے احکام پر باقی رکھنے کے لئے تخفیف وآسانی، دفع ضرر اور دفع فساد پر مبنی ہے، یہی وجہ ہے کہ مشائخ مذہب، بہت سی اچھی جگہوں میں جن کی بنیاد ان کے زمانے پر رہی ہے، اپنے مجتہد کی بظاہر مخالفت

کرتے ہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ اگر مجتہد ان کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی وہی حکم صادر فرماتے، جو مشائخ مذہب نے قواعد مذہب سے اخذ کر کے صادر فرمائے ہیں (ت)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"اختلاف زمانہ، ضرورت، تعامل وغیرہ جن وجوہ سے قول دیگر پر فتویٰ مانا جاتا ہے، وہ درحقیقت قول امام ہی ہوتا ہے"

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ اور وہ چھ باتیں (۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضرورت مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بہ ظن غالب کا ازالہ، ان سب میں بھی حقیقۃً قولِ امام ہی پر عمل ہے" (ج اول ص ۳۸۵)

علامہ شامی علیہ الرحمہ نے "شرح عقود" "رسم المفتی" میں اور علامہ ابن نجیم نے "اشباہ" میں متعدد مثالیں ذکر کی ہیں، جہاں ضرورت یا عرف یا قرائن واحوال کی وجہ سے قول امام کے بظاہر خلاف فتویٰ دیا گیا ہے، لیکن یہ درحقیقت قول امام ہی ہے، جسے قول ضروری کہتے ہیں، کیونکہ اگر امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں یہ مغیرات پائے جاتے تو آپ کا قول ضرورت، حرج، عرف، تعامل، مصلحت، فساد جیسے مقتضیات پر ہوتا اور قول ضروری قول صوری کے خلاف نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عرف کے ظاہر روایت کے خلاف ہونے کی صورت میں مذہب کے قول ضعیف پر عمل اور ظاہر روایت کا ترک درست ہے، اور یہ درحقیقت ظاہر روایت ہی پر عمل کرنا ہے۔

علامہ شامی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

"المفتی لیس له الجمود علی المنقول فی کتب ظاهر الروایة من غیر مراعاة الزمان وأهله"

"وفی القضیة لیس للمفتی ولا للقاضی أن یحکما علی ظاهر المذهب ویترکا العرف" (نشر العرف ص ۱۱۵)

زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر فقہی عبارتوں پر جمود، مفتی کے لئے جائز نہیں ہے۔

مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ عرف کو چھوڑ دے اور ظاہر مذہب کے مطابق فتوی و فیصلہ دے۔

عرف سے متعلق حکم دینے کا حق

عرف سے متعلق حکم و فیصلہ کا حق ہر شخص کو نہیں۔ تو پھر یہ حق کسے حاصل ہے؟

علامہ شامی علیہ رحمۃ الباری کی درج ذیل تصریحات سے عیاں ہے، وہ فرماتے ہیں:

(۱) "لابد لكل من المفتي والحاكم من نظر سديد واشتغال مديد ومعرفة بالأحكام الشرعية والشروط المرعية، فان تحكيم القرائن غير مطرد" (نشر العرف ص ۱۲۸)

مفتی و حاکم ہر ایک کے لئے لازم ہے کہ صحیح و درست نگاہ والا ہو، لمبے عرصہ سے حل مسائل میں مشغول ہو، احکام شرعیہ کی معرفت اور قابل لحاظ شرطوں کی اسے جانکاری ہو، کیونکہ قرائن کی بناپر فیصلہ کوئی حکم عام نہیں ہے (ت)

(۲) "المفتي الذى يفتي با العرف لابدله من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذاالعرف خاص أو عام 'وأنه مخالف للنص أولا، ولا بد له من التخرج على استاذ ماهر ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والد لائل المجتهد لابدله من معرفة عادات الناس كماقدمناه فكذا لمفتي ولذا قال في آخرمنية المفتي لو أن الرجل حفظ جميع كتب أصحابنا لابد أن يتلمذللفتوى حتى يهتدى إليها لأن كثيرا من المسائل يجاب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة (نشر العرف ص ۱۲۹)

عرف کے مطابق فتوی دینے کے لئے ضروری ہے کہ مفتی کو زمانہ اور زمانے والوں کے احوال کی معرفت ہو، اور اسے اس بات کے امتیاز کی صلاحیت ہو کہ یہ عرف خاص ہے یا عام، اور یہ کہ عرف نص کے مخالف اور معارض ہے یا نہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ کسی ماہر استاذ سے افتاء کی

ٹریننگ لے، محض مسائل اور دلائل کا یاد کر لینا کافی نہیں ہے، کیونکہ مجتہد کیلئے لازم ہے کہ لوگوں کی عادتوں سے اسے واقفیت ہو، جیسا کہ ہم بیان کر آئے، ایسے ہی مفتی کا حال ہے، یہی وجہ ہے کہ منیۃ المفتی کے اخیر میں کہا ہے کہ "اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی تمام کتابیں یاد کر لے، جب بھی اس کیلئے فتوی کی بابت ماہر استاذ کی شاگردی میں رہنا ضروری ہے، تا کہ وہ عرف پر مبنی مسائل کی طرف رہنمائی حاصل کر سکے، کیونکہ بہتیرے مسائل کا جواب اہل زمانہ کی عادتوں پر مبنی ہوتا ہے جب کہ وہ شریعت کے مزاحم نہ ہوں۔ (ت)

(۳) والتحقيق أن المفتي في الوقائع لابد له من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس. (نشر العرف ص ۱۳۰)

تحقیق یہ ہے کہ نو پید مسائل میں مفتی کیلئے ایک گونہ اجتہاد ضروری ہے اور لوگوں کے احوال کی معرفت بھی لازم ہے۔ (ت) شرح عقود رسم المفتی میں ہے:

(۴) إن المتاخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة لم يخالفوه إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية وكذا في الأحكام اللتي بناها المجتهد على ماكان في عرف زمانه وتغير عرفه إلى عرف اخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتي ممن له راى ونظر صحيح معرفة بقواعد الشرع حتى يميّز بين العرف الذى يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره، فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد وهذا مفقود في زماننا فلا أقل من أن يشترط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها اللتي كثيرا ما يسقطونها ولا يصرحون بها اعتمادا على فهم المنفعة وكذا لابدله من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر (ص ۹۷)

متاخرین نے عصری مسائل میں منصوص کی مخالفت اس عرف کی بناء پر کی ہے جو امام اعظم کے زمانے کے بعد حادث ہوا۔ لہذا مفتی الفاظ عرفیہ میں عرف حادث کی اتباع کرے گا، یوں ہی ان احکام میں جن کی بنیاد مجتہد نے اپنے زمانے کے عرف پر رکھی یا تبدیلی عرف پر، اور ہمیں ان حضرات کی پیروی کرنی ہے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ مفتی صائب الرای ہو، صحیح فکر و نظر رکھتا ہو، قواعد

شرع کی معرفت اس طرح ہو کہ وہ یہ امتیاز کر سکے کہ کس عرف پر احکام کی بنا درست ہے، اور کس پر نادرست کیونکہ متقدمین نے مفتی کے لئے اجتہاد کی شرط لگائی ہے، اور یہ ہمارے زمانہ میں مفقود ہے۔ لہٰذا کم از کم اتنا ضروری ہے کہ مسائل کی معرفت ان کی شرائط اور ان قیود کے ساتھ اسے حاصل ہو جنہیں مجتہدین حذف کر دیتے ہیں، اور نفع بخش فہم و فراست پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی صراحت نہیں کرتے، یوں ہی لازم ہے کہ مفتی زمانہ اور احوالِ زمانہ سے واقف ہو، اور کسی ماہر استاذ کی بارگاہ میں زانوئے تلمذ تہہ کرے۔(ت)

خلاصۂ کلام

اگر ان تمام بحثوں کو سمیٹا جائے تو ان سب کا خلاصہ کچھ اس طرح ہوگا۔عرف کی دو قسمیں ہیں۔(۱) عرف خاص (۲) عرف عام۔

ان کے معتبر و غیر معتبر ہونے کیلئے بھی دو چیزوں کی 'موافقت' 'مخالفت' کو پیمانہ قرار دیا گیا ہے۔

(۱) دلیل شرعی (۲) نص مذہبی...اگر عرف، عام ہو یا خاص ان دونوں کے موافق ہو، تو ان کے معتبر نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔اور اگر عرف، مخالف ہو تو دیکھا یہ جائے گا کہ مخالفت دلیل شرعی کی ہے یا نص مذہبی کی۔اگر عرف دلیل شرعی کے مخالف ہے، تو اس صورت میں دو شکلیں بنتی ہیں۔

(۱) مخالفت من کل الوجوہ ہو۔(پورے طور پر)

(۲) مخالفت من بعض الوجوہ ہو۔(بعض صورت میں)

اگر مخالفت پورے طور پر ہے تو عرف عام ہو یا خاص، یہ مردود، متروک اور غیر معتبر ہوں گے، اور اگر بعض وجوہ سے ہے مثلاً دلیل شرعی عام ہے، اور عرف کی وجہ سے اس کے صرف بعض افراد مخصوص ہوتے ہیں، تو ایسی صورت میں ''عرف عام'' معتبر ہوگا، اور اسے نص کا مخصص اور قیاس کا تارک قرار دیا جائے گا، اصل مذہب کے مطابق یہاں عرف خاص کا اعتبار نہیں اور اگر صرف ظاہر روایت کے منصوصات کے خلاف ہے، نص شرعی کے معارض و متصادم نہیں ہے تو عرف خاص بھی معتبر ہوگا۔علامہ شامی نے اپنے رسالہ میں یہ ضابطے تحریر فرمائے ہیں۔ اقتباسات درج ذیل ہیں:

(۱) العرف نوعان خاص وعام و كل منهما إما أن يوافق الدليل الشرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية أو لا فإن وافقهما فلا كلام، وإلا فإما أن يخالف الدليل الشرعي أو المنصوص عليه في المذهب، إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص، فلاشك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض افراده أو كان الدليل قياسا فإن العرف العام يصلح مخصصا كما مر عن التحرير ويترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصا فإنه لايعتبر وهو المذهب كماذكره في الاشباه حيث قال فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره "

(نشر العرف ص۱۱۶)

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) خاص (۲) عام، ان میں سے ہر ایک یا تو دلیل شرعی اور ظاہر روایت کے نصوص کے موافق ہوگا یا نہیں اگر دونوں کے موافق ہو تو ان کے معتبر ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اور اگر موافق نہ ہو تو یا تو دلیل شرعی کے مخالف ہوگا یا نصوصات مذہبیہ کے، اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو اور یہ مخالفت پورے طور پر ہو کہ (عرف پر عمل کرنے کی صورت میں) نص کا ترک لازم آتا ہے تو اس کے مردود ہونے میں کوئی شک نہیں۔ جیسے سود لینا، شراب پینا، ریشم پہننا، اور سونے کا استعمال وغیرہ، بہت سی ایسی حرام چیزوں کا لوگوں میں متعارف ہو جانا جن کی حرمت نص میں وارد

ہے، اور اگر پورے طور پر مخالف نہ ہو بلکہ دلیل عام ہو اور عرف صرف اس کے بعض ہی افراد میں مخالف ہو۔ یا دلیل قیاسی ہو تو ایسی صورت میں معتبر ہوگا۔ کیونکہ عرف عام مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ تحریر کے حوالے سے گذرا، اور قیاس اس سے متروک ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے استصناع، حمام میں داخل ہونے اور سیرابی کے لئے نالیوں کے داخل ہونے کے تعلق سے تصریح کی ہے، اور اگر عرف خاص ہو۔ تو اصل مذہب یہی ہے کہ وہ معتبر نہیں۔

چنانچہ اشباہ میں ذکر کرتے ہوئے کہا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اصل مذہب میں عرف خاص کا اعتبار نہیں۔ لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتوی دیا ہے۔

(۲) تبین لک أن ماتقدم عن الاشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخصص به الاثر، بخلاف العرف العام وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر (ایضا ۱۳۳)

(۲) اشباہ والنظائر کی بیان کردہ باتوں سے آپ پر روشن ہو گیا ہوگا کہ اصل مذہب میں عرف خاص کے غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نص شرعی کے معارض ہو، عرف خاص کی وجہ سے نہ تو قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے، اور نہ ہی اس کی وجہ سے اثر کو خاص کیا جا سکتا ہے جبکہ عرف عام میں یہ صلاحیت ہے۔ اگر عرف خاص اصحاب مذہب سے منقولہ نصوص کے معارض ہو تو وہ معتبر ہے۔

اسی طرح ''عرف و عادت'' صرف انہیں جگہوں اور زمانوں میں معتبر ہوگا، جہاں کا یہ عرف اور جس زمانہ کا یہ عرف ہو، مثلاً کسی زمانہ میں ایک شئی پر عرف و تعامل نہ تھا، بعد میں اسی شئی پر تعامل و عرف ہو چکا، تو اب حکم اس عرف و تعامل سے متعلق ہو جائے گا، اور حکم سابق بدل جائے گا، اسی

طرح اصل کے برخلاف کسی چیز کا حکم ایک خاص زمانہ کے عرف وتعامل پر دیا گیا۔ بعد میں وہ عرف نہ رہا، تو عرف وتعامل کی بنیاد پر دیا جانے والا حکم بدل جائے گا۔

ردالمحتار میں ہے:

فالظاهر إعتبار العرف في الموضع أو الزمان الذي اشتهرفيه دون غيره، فوقف الدراهم متعارف في بلاد الروم دون بلادنا ،ووقف الفأس والقدوم كان متعارفا في زمن المتقدمين ولم نسمع به في زماننا ،فالظاهر أنه لا يصح الآن ولئن وجدنادرا لا يعتبر لما علمت من أن التعامل هو الأكثر استعمالا (ردالمحتار كتاب الوقف)

ظاہر یہ ہے کہ عرف انہیں جگہوں اور زمانوں میں معتبر ہے جہاں اور جس زمانے میں یہ مشہور ورائج ہو، دوسری جگہ یا دوسرے زمانے میں نہیں۔ تو دراہم کا وقف روم کے شہروں میں متعارف ہے، نہ کہ ہمارے شہروں میں، بسولوں اور کلہاڑیوں کا وقف متقدمین کے زمانے میں متعارف تھا ہمیں اپنے زمانے میں ایسا سننے کو نہیں ملتا، تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت ان کا وقف صحیح نہ ہو، اور اگر نادرا پایا بھی جاتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کہ تعامل بکثرت رواج واستعمال کا نام ہے۔

عرف اور اجماع میں فرق

عرف عام اور تعامل کی بحث میں ایک شبہہ اجماع سے ہوتا ہے کہ آیا اجماع عرف ہی کی شکل اور نوعیت کا نام ہے یا یہ الگ کوئی چیز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف الگ چیز ہے اور اجماع الگ چیز ہے، دونوں میں کئی جوہری فرق موجود ہیں۔

(۱) عرف میں علماء اور جہلاء سب کا عمل درآمد ملحوظ ہے، جب کہ اجماع میں جہلاء کی رائے کا کوئی دخل نہیں، یہ صرف مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے۔

(۲) اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے، اہل اجتہاد میں سے کوئی ایک فرد بھی اگر اختلاف رائے کرے تو اجماع منعقد نہ ہوگا، جب کہ عرف میں ایک دو آدمی کے اختلاف (خواہ قولی ہو یا فعلی) سے عرف کی حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

(۳) اجماع سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہوتا ہے۔ یہ کتاب اللہ اور سنت متواترہ تک کا ناسخ ہوتا ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ جب کہ عرف سے ثابت شدہ حکم میں تبدیلی ہوتی ہے، اور یہ نص شرعی کے مقابلے نا قابل اعتبار قرار پاتا ہے۔

عرف وتعامل کے معتبر ہونے کی شرطیں

عرف کے معتبر ہونے کی کئی شرطیں ہیں:

(۱) پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ عرف اہل عرف کے درمیان شائع اور متعارف ہو بلا دکثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ علامہ ابن نجیم نے جس کی تعبیر مطرد اور غالب سے کی ہے۔

إنـما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت. (الاشباہ ص۲۹۹) عرف کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب وہ عام یا اکثری ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے، کہ کسی معاملے کو وجود میں آتے وقت وہ عرف موجود ہو، فقہاء اسے عرف مقارن سے تعبیر کرتے ہیں، علامہ ابن نجیم ہی کا بیان ہے۔

العـرف الـذى تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ (الاشباه ص ۳۱۱)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ عرف کے خلاف متکلم کی صراحت موجود نہ ہو، اگر متکلم نے خود ایسی صراحت کردی جو اس کے خلاف ہے تو وہاں عرف کا اعتبار نہ ہوگا، متکلم کی صراحت کا ہوگا، "لأن الصريح يفوق الدلالة"

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ عرف پر عمل کرنے کی صورت میں کسی نص شرعی کا اہمال نہ لازم آتا ہو۔ علامہ شامی فرماتے ہیں، "العرف إذا خالف النص يرد بالاتفاق" عرف جب نص کے خلاف ہو تو رد کردیا جائے گا۔ اسی سے ملتی جلتی تعبیر صاحب اشباہ کی بھی ہے، "إنـمـا العرف

غیر معتبر فی المنصوص علیہ"۔

(۵) پانچویں شرط عرف پر عمل کی صورت میں شریعت کا کوئی قطعی اصول ناکارہ نہ ہوتا ہو۔

(۶) چھٹی شرط یہ ہے کہ اہل عرف صحیح العقیدہ مسلمان ہوں، فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"حقیقی مسلمان جن کا عرف شرعا مقصود وملحوظ، نہ نیچری وغیرہم کفار مدعیان اسلام کہ ان جیسے کروڑوں کا تعامل ہو تو مطلقا مردود"۔

(فتاویٰ رضویہ ج ۸ ص ۲۱۰)

البتہ عرف وتعامل کا زمانہ اقدس ﷺ سے ہونا کوئی ضروری نہیں، نہ اس عرف کا تمام جہاں کے تمام مسلمانوں کو محیط وشامل ہونا ضروری۔ مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے ان سب کا خلاصہ یوں تحریر فرمایا ہے:

"علماء کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں، کہ قیاس پر قاضی ہے، اور نص اس سے متروک نہ ہوگا مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے، کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو، نہ عرف قدیم زمان رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ، نہ عرف محیط جمیع عباد تمام بلاد، نہ عرف اعم سواد اعظم، کہ اولین بالاجماع اور ثالث علی التحقیق امکانا یا وجوبا مقدم علی النص ہیں، نہ زمان مشائخ میں ثانیین کی طرف مقابل، نہ واقع ونفس الامر ان کا گواہ، نہ راہ فروع ان پر ملتئم، نہ کلام ان پر حاکم، ہاں عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص وترک قیاس نہیں، اور عرف نادر کہ معدودین کا عمل ہو بالاجماع اس کے مقابل نہیں، ہاں صرف صورت حکم بتانے کے لئے جس میں کسی حکم شرعی منصوص یا مقیس کی اصلا مخالفت یا تغییر نہ ہو، نہ کلیۃ نہ تخصیصا۔ ہر عرف مطلق مقبول اگر چہ ایک ہی شخص کا عرف فرد ہو (فتاوی رضویہ ۸ ص ۲۱۴)

امام احمد رضا کے ذکر کردہ اقتباس سے "عرف" کے اطلاق کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) عہد رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا "عرف": یہ حضور اقدس ﷺ کی تقریر ہونے کی وجہ سے نص رسول کے حکم میں ہے۔

(۲) عرف محیط اجماعی: یہ اجماع کے حکم میں ہے، اور خبر آحاد پر مقدم ہے۔

(۳) عرف اکثر مسلمین جملہ بلاد عالم: یہ بھی حجت تام ہے۔

(۴) عرف محبوث عنہا (جس عرف میں گفتگو چل رہی ہے): یہ نص کے مقابل نہیں ہوسکتا، نص کو اس سے محدود ومخصوص کر سکتے ہیں، اس عرف کو قیاس پر تقدم حاصل ہوگا۔

(۵) عرف خاص، کہ صرف دو ایک شہر کا عرف ہو، یہ اصحاب مذہب سے منقولہ نصوص کے مقابل ہوسکتا ہے۔

(۶) عرف نادر، معدود چند افراد کا عرف ہو، یہ غیر معتبر ہے اور قیاس کے مقابل نہیں ہوسکتا، ہاں صرف صورت حکم بتائی جا سکتی ہے۔

ان صورتوں کی تائید فصول بدائع، حاشیہ مختصر الاصول، مسلم الثبوت، فواتح الرحموت، اشباہ ونظائر، ہدایہ، ردالمحتار جیسی کتابوں کی تصریحات سے بھی ہوتی ہے، طوالت کے خوف سے ہم ان عبارتوں کو ترک کر رہے ہیں۔

مذکورہ بالا حوالوں کی توضیح وتشریح اور تنقیح سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ شریعت طاہرہ نے "عرف وتعامل" کا اعتبار فرمایا ہے۔

محور چہارم

دفع حرج

"دفع حرج" بھی شریعت کے بنیادی اصول سے ہے، اللہ عزوجل نے دین اسلام کی خصوصیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:۔

"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"(حج، ۷۸)

اور تم پر دین میں کچھ تنگی نہ رکھی۔ (کنز الایمان)

نیز ارشاد فرمایا:

"مَايُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ "(مائدہ، ٦)

اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ تنگی رکھے۔

یہی وجہ ہے کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کے لئے انسان کی وسعت کا لحاظ فرمایا۔

ارشاد فرمایا:

"لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"(بقرۃ، ۲۸٦)

اللہ کسی جان پر بوجھ نہیں ڈالتا مگر اس کی طاقت بھر"

"وسع" کا معنی ہی یہ ہے کہ جس پر انسان وسعت اور سہولت کی حالت میں قادر ہو، نہ کہ شدت اور تنگی کی حالت میں۔ امام رازی فرماتے ہیں:

"إنه مايقدر الإنسان عليه فى حال السعة والسهولة لافى حال الضيق والشدة" (تفسیر کبیر)

حرج کا معنی

صاحب قاموس نے حرج کا معنی یہ بتایا ہے:

"الحرج بفتح الراء و كسرها، المكان الضيق كثير الشجر لاتصل إليه الراعية"
حرج راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ۔ وہ تنگ جگہ جہاں درخت بکثرت ہوں اور چرواہے وہاں تک پہنچ نہ پاتے ہوں۔

امام ابوبکر جصاص رازی نے آیت کریمہ " ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج" کے تحت ''حرج کے لغوی مفہوم اور اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والی تخفیف کی طرف اشارہ ان الفاظ میں فرمایا ہے:

"لما كان الحرج هو الضيق ونفى الله عن نفسه إرادة الحرج بناساغ الاستدلال بظاهره في نفي الضيق وإثبات التوسعة في كل ما اختلف فيه من أحكام السمعيات فيكون القائل مما يوجب الحرج والضيق محجوجاً بظاهر هذه الأية"
جب کہ ''حرج'' تنگی کا نام ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہمارے ساتھ حرج وتنگی کا ارادہ فرمانے کی نفی کی ہے۔ لہذا اس کے ظاہر سے مختلف فیہ احکام میں تنگی کی نفی اور وسعت کے اثبات پر استدلال کیا جا سکتا ہے، تو جو شخص حرج وتنگی کو واجب کرنے والے امور کا قائل ہو، اس آیت کا ظاہر اس کے خلاف حجت ہے (ت)

اب ان اقوال کی روشنی میں حرج کا معنی یہ ہوا حرج۔ وہ امر یا وہ کیفیت جس میں انسان کو سخت دشواری اور شدید تنگی لاحق ہو۔

''دفع حرج'' انسان کو لاحق ہونے والی سخت تنگی اور دشواری کو ختم کرنے کا نام'' دفع حرج'' ہے، اور یہ دفع حرج احکام میں تخفیف وتسہیل کرنے ہی سے ہوگا، خواہ تخفیف کی نوعیت جو بھی ہو، تخفیف کی انواع کا ذکر علامہ ابن نجیم کے حوالے سے اوپر مذکور ہو چکا ہے۔

''دفع حرج'' اپنے اندر عمومی مفہوم رکھتا ہے جو حاجت، عرف، تعامل، عموم بلویٰ، ان سب میں متحقق ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''حرج'' کا ذکر ان سب کے ساتھ فقہا نے کیا ہے جس کے متعدد شواہد کتب فقہ میں موجود ہیں۔

عرف، تعامل اور عادت کے ساتھ حرج کا ذکر

باغ میں کچھ پھل نکلے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں، تو اصل حکم کے لحاظ سے اس کی بیع جائز نہیں۔ مگر تعامل ناس کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔ یہی حال انگور کے پھلوں کی اسی طریقے پر بیع کا ہے، اور لوگ اپنی عادت کے مطابق اس معاملے میں اس طرح پھنسے ہوئے ہیں کہ ان کو ان کی عادت سے الگ کرنا باعث حرج ہے۔

(۱) "استحسن فيه لتعامل الناس فإنهم تعاطوا بيع ثمار الكرم هذه الصفة ولهم في ذالك عادة ظاهرة وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج" (بحر الرائق)

(۲) " وفي نزعهم عن عادتهم حرج"

ضرورت و حاجت کے ساتھ حرج کا ذکر

(۱) " قلت لكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا لاسيما في مثل دمشق الشام كثيرة الأشجار والثمار فإنه لغلبة الجهل على الناس لايمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة وإن أمكن بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لايمكن بالنسبة إلى عامتهم وفي نزعهم عن عادتهم حرج" كما علمت ويلزم تحريم اكل الثمار في هذه البلدان، إذ لاتباع إلا كذالك، والنبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه المعدوم، فحيث تحققت الضرورة هنا ايضا أمكن إلحاقه بالسلم بطريق الدلالة، فلم يكن مصادما للنص، (رد المحتار ج۷ ص۸٦)

میں کہتا ہوں، لیکن ہمارے زمانے میں درختوں پر پھل کی فروختگی میں ضرورت کا تحقق واضح ہے، خصوصا شام کے دمشق جیسے زیادہ درختوں اور پھلوں والے شہر میں، کیوں کہ لوگوں پر غلبۂ جہالت کی وجہ درج بالا طریقوں (مثلا جڑ سمیت بیچنا، نو پید سے انتفاع مباح کر دینا، یا باقی میں عقد کو موجود ہونے تک مؤخر کرنا) میں سے کسی بھی طریقے سے انہیں اس عمل سے باز رکھنا ممکن

نہیں، اگر چہ بعض افراد کے لحاظ سے یہ ممکن ہے مگر عام لوگوں کے اعتبار سے ممکن نہیں۔ اور لوگوں کو ان کی عادت سے الگ کرنے میں ''حرج'' ہے، جیسا کہ آپ جان چکے، اس سے یہ خرابی بھی لازم آئے گی کہ ان شہروں میں پھل کھانا حرام ہو، کیوں کہ وہاں اسی طرح کے پھل بیچے جاتے ہیں، نبی کریم ﷺ نے ''بیع سلم'' کی رخصت ''ضرورت'' کی بنیاد پر دی ہے، حالانکہ یہ معدوم کی بیع ہے (اور معدوم کی بیع جائز نہیں) تو جب مسئلہ دائرہ میں ضرورت متحقق ہے، تو اس کا الحاق بیع سلم کے ساتھ بطور دلالت ممکن ہے۔ لہٰذا نص سے ٹکراؤ اور تعارض نہ ہوگا۔

(۲) معاملات میں کافر کا قول حاجت بلکہ بسا اوقات ضرورت کے تحت ''دفع حرج'' کے لیے مقبول مانا گیا ہے۔ تبیین الحقائق و در مختار میں ہے:

''المعاملات يقبل منها خبر كل مميز حرا كان أو عبدا مسلما كان او كافرا كبيرا كان أو صغيرا لعموم الضرورة فإن الانسان قلّما يجد المستجمع شرائط العدالة ليعامله أو يستخدمه أو يبعثه إلى وكلائه ونحو ذالك ولا دليل مع السامع سوى الخبر'' الخ

فتاوی عالمگیری میں ہے:

''يقبل قول الواحد في المعاملات مسلما كان أو كافرا دفعا للحرج''

خلاصہ یہ کہ حاجت، عرف، عادت اور عموم بلوی یہ سب حرج کے متعلقات ہیں، اپنے متعلق سے خارج ''حرج'' کوئی مستقل شی نہیں معلوم ہوتی۔ حرج تنگی اور دشواری کی کیفیت کا نام ہے۔ جو کبھی عموم بلوی کے ضمن میں، کبھی عرف وعادت کے ضمن میں اور کبھی حاجت کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ یا پھر یوں کہہ لیجیے کہ حرج ایک کلی اور عموم کے درجہ کا جلی عنوان ہے۔ جس کا رفع اور ازالہ شریعت کا اصلی مقصود و مطلوب ہے اور اس کے مدارج مختلف ہیں، حاجت، عرف وعادت اور عموم بلوی وغیرہ مختلف شکلوں میں متشکل ہے۔ پھر یہ کیفیت کلی مشکک کی طرح ہے، مذکورہ اصطلاحوں میں جو جتنا ہی قوت کا حامل ہے اس کے تحت پایا جانے والا حرج بھی اسی قوت کا حامل ہوگا، مثلاً حاجت پر عمل نہ کرنے

سے جو حرج لازم آئے گا وہ سب سے قوی ہوگا" وقس علی هذه الباقی".

حرج اصطلاحی، ضرورت میں پایا جاتا ہے یا نہیں

علامہ ابن نجیم مصری کی ایک توضیح سے پتہ چلتا ہے، کہ حرج ضرورت سے نیچے درجہ کی چیز ہے چنانچہ انہوں نے "المشقة تجلب التيسير" والے قاعدہ کے ذیل میں فائدہ ثانیہ کے تحت صراحت کی ہے۔ "والمشقة والحرج إنما يعتبر ان فى موضع لا نص فيه وأما مع النص بخلافه فلا" مشقت وحرج ان مواضع میں معتبر ہے جہاں نص نہ ہو، اور جہاں معارض نص ہو وہ غیر معتبر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم اور امام محمد علیہما الرحمہ فرماتے ہیں کہ "إذخر" کے علاوہ حرم کی کوئی گھاس چرانا یا کاٹنا جائز نہیں امام ابو یوسف حرج کی بنا پر چرانا جائز قرار دیتے ہیں۔ علما نے ان کے قول کو اسی بنا پر رد کر دیا ہے۔

"ولذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بحرمة رعى حشيش الحرم وقطعه إلا الإذخر وجوز ابو يوسف رحمه الله رعيه للحرج ورد عليه كما ذكرناه" (الاشباه ج ۱ ص ۱۷۲)

اس سے ظاہر ہے کہ حرج اصطلاحی کا درجہ کم سے کم ضرورت سے فروتر ہے یہاں نص سے مراد نص قطعی ہے۔ نہ کہ غیر قطعی، اس تقدیر پر حرج اصطلاحی کے دائرہ مفہوم میں وہ عموم نہیں ہے، جو ضرورت کو بھی شامل ہو، کیوں کہ ضرورت مواضع نص میں بھی معتبر ہے۔ ہاں "حرج" لغوی معنی میں لیا جائے تو یہ ضرورت وغیرہ تمام اسباب میں پایا جائے گا۔ فقہا کی عبارت میں "حرج" معنی لغوی کے اعتبار سے تمام اسباب کے تحت ملتا ہے، لیکن اصطلاحی اعتبار سے حاجت اور عرف وغیرہ کے تحت پایا جاتا ہے۔ حاجت کی جو تعریف میں نے "فتاوی رضویہ" سے نقل کی ہے اس میں یہ الفاظ موجود ہیں۔

"اگر توقف نہیں، مگر ترک میں لحوق مشقت وضرر وحرج ہے۔ تو حاجت"۔ بہر حال "حرج" اصطلاحی ضرورت کے نیچے درجے کی چیز ہے۔ "حرج" حقوق العباد کے علاوہ بقیہ امور میں موثر ہوتا ہے۔ حقوق العباد میں یہ موثر نہیں ہوتا۔ علامہ کاسانی حنفی فرماتے ہیں، "الحرج إنما يوثر فى حقوق الله عزوجل بالإسقاط لا فى حقوق العباد" حرج احکام میں تخفیف کی بنیاد

ہے۔ اور یہ عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محذورات میں اپنے شرائط کے لحاظ سے دخیل و موثر ہے۔ حاجت کے تحت اس کی کچھ مثالیں دی جاچکی ہیں، چند یہاں ذکر کی جاتی ہیں۔

(۱) باب غسل میں حکم ہے کہ تمام ظاہر بدن پر پانی بہانا لازم۔ ورنہ غسل نہ ہوگا مگر فقہا نے ایسی جگہوں کے دھونے کو واجب نہیں کہا جن کے دھونے میں حرج واقع ہو، فتاوی رضویہ میں در مختار کے حوالے سے ہے، "لا یجب غسل ما فیہ حرج کعین وإن اکتحل بکحل نجس وثقب أنفه وداخل قلفه وشعر المرأة المضفور و لا یمنع الطهارة خرء ذباب وبرغوث لم یصل الماء تحته". (لأن الاحتراز عنه غیر ممکن) ایسے عضو کا دھونا واجب نہیں ہے کہ جس کے دھونے میں حرج ہو جیسے آنکھ، اگر چہ آنکھ میں ناپاک سرمہ ہی کیوں نہ لگایا ہو، اور ناک کا سراخ، اور قلفہ کا اندرونی حصہ اور عورت کے بندھے ہوئے بال اگر مکھی یا مچھر کی بیٹ کی وجہ سے پانی اس کے نیچے نہ پہنچا تو طہارت میں کوئی فرق نہیں آئے گا، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں۔

فقیہ بے مثال امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے عورت اور مرد کے اعضاء کے اکیس ایسے مقامات بیان فرمائے ہیں۔ جہاں حرج کی وجہ سے غسل کرنے میں پانی پہنچانا واجب نہیں۔ ان مواضع کو بیان فرمانے سے قبل ارشاد فرماتے ہیں:

"بالجملہ تمام ظاہر بدن ہر ذرہ ہر رونگٹے پر سر سے پاؤں تک پانی بہانا فرض ہے۔ ورنہ غسل نہ ہوگا، مگر مواضع حرج معاف ہیں" (فتاوی رضویہ ج ا ص ۹۹)۔

(۲) مقیم کے لیے ایک دن اور مسافر کے لیے تین دن تک خف پر مسح کی اجازت دفع حرج کے لیے ہے۔

(۳) نماز میں بوقت قراءت ایسی اعرابی غلطی جس سے معنی بدل جائیں، نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اصل مذہب یہی ہے مگر متاخرین نے جب عوام میں ایسی غلطیوں کے ارتکاب کرنے والوں کی کثرت دیکھی، تو "دفع حرج" کے لیے صحت نماز کا حکم دیا۔

(۴) نماز کھڑے ہو کر نہ پڑھ سکے تو بیٹھ کر پڑھنے کی اجازت۔

(۵) پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تیمم کی اجازت۔

(۶) حائضہ عورت سے نماز کا ساقط ہونا۔

(۷) سفر کی حالت میں "قصر صلوۃ" ترک جمعہ وغیرہ کی اجازت، افطار کی اجازت۔

(۸) بیع میں خیار شرط اور خیار عیب کا حاصل ہونا۔

(۹) شبہ کی بنیاد پر حدود کا ختم ہو جانا وغیرہ، اس طرح کے احکام دفع حرج کی بنیاد پر دیئے گئے ہیں۔

(۱۰) حقہ نوشی کے جواز کی ایک وجہ مسلمانوں سے حرج کو دفع کرنا بھی ہے۔ فتاوی رضویہ میں "فتاوی مغنی المستفتی عن سوال المفتی" سے ہے، "فی الإفتاء بحله (شرب الدخان) دفع الحرج عن المسلمين فإن أكثرهم مبتلون بتناوله".

□□□□□

محور پنجم

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

ضروری مصالح سے مراد شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں، (۱) دین (۲) نفس (۳) نسل (۴) عقل (۵) مال۔

جو چیز ان مقاصد کے تحفظ کی ضامن ہے، وہ "مصلحت" ہے۔ وہ امر جس سے مقاصد فوت ہوں وہ "مفسدہ" ہے، اور اس کا دفعیہ مصلحت ہے۔ امام غزالی کا ارشاد ہے، "مقصود الشرع من الخلف خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (المستصفیٰ للغزالی)

اور دینی ضروری مصلحت سے مراد صرف مقصد اول ہے۔ یعنی تحفظ دین، اب معنی یہ ہوا۔ کہ حفظ دین کی مصلحت حاصل کرنا، جس کا مطلب یہ ہے۔ کہ حفظ دین کی مصلحت کی تحصیل کے لیے اس سے نیچے درجے کی مصلحتوں کو قربان کر دیا جائے گا۔ جس کی چند مثالیں ذیل میں پیش کی جارہی ہیں۔

طاعات پر اجارہ

طاعات پر اجارہ سے اجتناب ایک شرعی مصلحت ہے۔ لیکن اگر اجارہ کے بغیر دین کے کسی شعبہ میں رخنہ پڑ رہا ہو اور امور دینیہ کی مصلحت خطرے میں ہو جیسے تعلیم، امامت وغیرہ تو امور دینیہ کے تحفظ کی مصلحت کی خاطر دین کے مذکورہ شعبوں میں اجارہ جائز ہوگا۔ اور طاعات پر اجارہ سے اجتناب کی مصلحت نظر انداز کر دی جائے گی۔

جس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

اصل حکم یہ ہے کہ طاعات وعبادات پر اجرت لینا دینا مطلقا حرام ہے۔

"ولا الاستيجار على الأذان والحج وكذا الإمامة وتعليم القرآن والفقه، والأصل أن كل طاعة يختص بها

المسلم لا یجوز الاستیجار علیہ عندنا" (ھدایہ ج ۳ ص ۳۰۳ کتاب الاجارات)

اذان، حج، امامت، تعلیم قرآن، اور تعلیم فقہ پر اجارہ جائز نہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ طاعت جو ملت اسلام کے ساتھ مختص ہو، اس پر اجرت لینا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ حدیث پاک میں بھی اس کی مخالفت وارد ہے۔ حضرت عبادہ ابن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تعلیم قرآن پر ایک کمان بھیجی گئی۔ انہوں نے اس خیال سے کہ یہ کوئی مال نہیں اور جہاد میں کام دے گی، رسول اللہ ﷺ سے عرض کی آپ نے ارشاد فرمایا، "إن أردت أن یطوقک اللہ طوقا من نار فاقبلھا" اگر تو چاہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے گلے میں آگ کا طوق ڈالے تو اسے لے لے، دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا، "إقرؤا القرآن ولا تأکلوا بہ" قرآن کریم پڑھو مگر اس کو کھانے کا ذریعہ نہ بناؤ۔ اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ نا جائز ہو۔

علامہ برہان الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

"لأن القربة متی حصلت وقعت عن العامل ولھذا تعتبر اھلیتہ فلا یجوز لہ أخذ الأجر من غیرہ کما فی الصوم والصلوۃ" (ھدایہ ج ۳ ص ۳۰۳)

کیوں کہ عبادت و قربت جب حاصل ہوئی تو یہ عبادت کرنے والے کی طرف سے واقع ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی اہلیت کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس کے لیے دوسرے سے اجرت لینا جائز نہ ہوگا، جیسے نماز روزہ کے عوض اجرت نہیں لے سکتا۔ لیکن ائمہ کرام نے حالات زمانہ کو دیکھ کر دینی ضروری مصلحت، کی خاطر چند چیزوں کا استثناء کیا۔ جن کی تعداد پانچ تک پہنچتی ہے (۱) امامت (۲) اذان (۳) تعلیم قرآن (۴) تعلیم فقہ (۵) وعظ، صاحب ہدایہ نے تعلیم قرآن پر اجرت لینے کے جواز پر مشائخ کا یہ قول نقل فرمایا:

"وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لأنہ ظھر التوانی فی الأمور الدینیة ففی الامتناع یضیع حفظ القرآن وعلیہ الفتویٰ" (حوالہ مذکور)

ہمارے بعض مشائخ نے عصر حاضر میں تعلیم قرآن کی اجرت لینے کو مستحسن قرار دیا ہے۔ کیوں کہ دینی امور میں سستی بڑھ گئی ہے، اور اس سے روکنے میں حفظ قرآن کے ضائع ہونے

کا اندیشہ ہے، اور اسی پر فتوی ہے، "وكذا يفتى بجواز الإجارة على تعليم الفقه وفي زماننا يجوز للامام والمؤذن والمعلم أخذ الأجرة" (كفاية)

یوں ہی تعلیم فقہ پر اجارہ کے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔ اور اس زمانہ میں امام، مؤذن اور معلم کے لیے اجرت لینا جائز ہے۔ مجدد اعظم امام احمد رضا نے فقیہ ابو اللیث سمرقندی سے وعظ پر اجرت لینے کا جواز نقل فرمایا۔ وہ فرماتے ہیں:

"فقیہ ابو اللیث سمرقندی فرماتے ہیں میں چند چیزوں پر فتوی دیتا تھا، اب ان سے رجوع کی۔ از آں جملہ میں فتوی دیتا تھا کہ عالم کو جائز نہیں کہ دیہات میں دورہ کرے اور وعظ کے عوض تحصیل کرے، مگر اب اجازت دیتا ہوں۔" (فتاوی رضویہ ہشتم، کتاب الاجارہ)

الغرض فقہاء متاخرین نے ان پانچ چیزوں کا استثنا دینی ضروری مصلحت کی تحصیل ہی کی خاطر کیا ہے۔

کفار کو پیٹھ دے کر بھاگنا

میدان جہاد میں جب کوئی مسلمان سپاہی کافروں کے مقابلہ میں ہو، ایسی حالت میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگ کھڑا ہونا اشد حرام اور کبیرہ ہے۔ لیکن اگر دینی مصلحت کی خاطر ایسا کیا جائے تو محمود و پسندیدہ ہے۔ امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"کفار کو پیٹھ دے کر بھاگنا کیسا اشد و حرام و کبیرہ ہے۔ لیکن اگر مثلا اس لیے ہو کہ وہ تعاقب کرتے چلے آئیں اور آگے اسلامی کمین ہے۔ جب اس سے گذریں ان کے پیچھے سے کمین کا لشکر نکلے اور آگے سے یہ لوٹ پڑیں اور کافر گھر جائیں، تو ایسا فرار بہت پسندیدہ ہے کہ صورۃ فرار اور معنی کرار ہے۔

"قَالَ تَعَالىٰ وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ" (الانفال ۱۶)

کافر حربی کے مقابلہ سے یہ فرار محض اس لیے محمود ہے، کہ اس میں دینی ضروری مصلحت کی

تحصیل مقصود ہے، اس کا دینی ہونا تو ظاہر ہے کہ جہاد اعلاء کلمۃ اللہ اور تحفظ دین کے لیے فرض ہے۔ اور حفاظت دین کا از قبیل ضرورت ہونا بھی واضح ہے، یہ اعلیٰ ترین مصلحت ہے، لہذا دینی ضروری مصلحت کی تحصیل کے لیے میدان جہاد سے یہ فرار محمود قرار پایا۔

جنگ میں دھوکہ دہی

دھوکہ دینا شدید حرام ہے۔ حتی کہ کافر حربی سے بھی معاملات میں دھوکہ نا جائز ہے، لیکن اگر کافر جنگ میں مسلمانوں کے مد مقابل ہوں اور مسلمان خداع (دھوکہ دہی) سے کامیاب ہوسکتا ہو تو جائز ہے۔ یہاں بھی جواز دینی ضروری مصلحت کی تحصیل کے لیے ہے۔

کافروں کی وضع اختیار کرنا

اگر وضع شعار کفار ہے تو اس وضع کا اختیار کرنے والا کافر ہو جائے گا، لیکن اگر دینی ضروری مصلحت در پیش ہو اور وضع کی شناعت پر غرض کی ضرورت غالب ہو تو وضع کفار کا اختیار کرنا کفر تو کجا، ممنوع بھی نہ ہوگا۔ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

> "(کسی قوم کے طرز وضع خاص) کسی غرض مقبول کی ضرورت سے اختیار کرے، وہاں اس وضع کی شناعت اور اس غرض کی ضرورت کا موازنہ ہوگا، اگر ضرورت غالب ہو تو بقدر ضرورت کا، وقت ضرورت یہ تشبیہ کفر کیا معنی ممنوع بھی نہ ہوگا۔ جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی کہ بعض فتوحات میں منقول رومیوں کے لباس پہن کر بھیس بدل کر کام فرمایا، اور اس ذریعہ سے کفار اشرار کے بھاری جماعتوں پر باذن اللہ غلبہ پایا۔ اس طرح سلطان مرحوم صلاح الدین یوسف انار اللہ تعالیٰ برھانہ کے زمانے میں جب کہ تمام کفار یورپ نے سخت شورش مچائی تھی۔ دو عالموں نے پادریوں کی وضع بنا کر دورہ کیا اور اس آتش تعصب کو بجھا دیا (فتاویٰ رضویہ ج ۱۰ ص ۹۱)۔

صحابہ کرام نے کفار اشرار کی جماعتوں پر غلبہ پانے کے لئے۔ جو ایک دینی ضروری مصلحت ہے۔ وضع کفار سے اجتناب کی مصلحت کو نظر انداز فرمایا۔ اس سے دینی ضروری مصلحت کی تحصیل کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

محور ششم

فساد موجود یا مظنون بہ ظن غالب کا ازالہ

اوپر کی سطور میں ہم نے مصلحت کے ساتھ ساتھ مفسدہ کا مفہوم بیان کر دیا ہے، فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا مطلب یہ ہے کہ حالات، تہذیب و تمدن وغیرہ کی تبدیلی کے نتیجہ میں شریعت کے کسی حکم اصلی پر عمل کی صورت میں مصالح شریعت کا زوال یقینی خطرہ کی زد میں ہو، یا مظنون بہ ظن غالب ہو، تو ایسے مفسدہ کو دور کیا جائے گا۔ اور حکم اصلی پر عمل کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ "لأن دَرء المفاسد اولیٰ من جلب المصالح" مفسدہ کو دور کرنا تحصیل مصلحت پر راجح ہے۔ ہاں اگر مصلحت مفسدہ پر غالب ہو تو کبھی مصلحت کی رعایت مقدم ہوتی ہے۔ اور مفسدہ کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ "وقد تراعی المصلحة لغلبتها علی المفسدة"

مفسدہ کے ازالہ کی مثالیں

(۱) مسجدوں میں عورتوں کے آنے کا مسئلہ:

حضور اقدس ﷺ کے زمانہ مبارک میں خیر کی کثرت تھی۔ فتنے نہ تھے، تقویٰ و خوف خدا لوگوں پر غالب تھا۔ اس لئے عورتوں کو مسجدوں میں آنے کی ممانعت نہ تھی، نماز پنجگانہ میں عورتیں جماعت کے لئے مسجدوں میں حاضر ہوتیں، رسول اللہ ﷺ نے انہیں اجازت مرحمت فرمائی تھی۔ آپ کا ارشاد ہے، جسے بخاری و مسلم و نسائی نے حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے:

"إذا استاذنت أحدكم إمرته إلى المسجد فلا يمنعها"
(مسلم شریف ج ۱ ص ۱۸۳)

جب تم میں سے کسی کی عورت مسجد جانے کی اجازت مانگے تو اسے منع نہ کرے۔ دوسری

حدیث میں فرمایا جسے ابوداؤد نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔"لاتمنعوا أماء الله مساجد الله "(حوالہ مذکورہ)

اللہ کی کنیزوں کو اللہ کی مسجد سے نہ روکو۔

لیکن جب حضور اقدس ﷺ کے بعد لوگوں کا رنگ بدلا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے فرمایا:

"لوأدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل "(بخاری ومسلم)

اگر حضور ﷺ ملاحظہ فرماتے جو باتیں عورتوں نے اب پیدا کی ہیں، تو ضرور انہیں مسجد سے منع فرمادیتے، جیسے بنی اسرائیل کی عورتیں منع کردی گئیں۔

تابعین ہی کے زمانے سے ائمہ کرام نے ممانعت شروع فرمادی۔ پہلے جوان عورتوں کے لیے ممانعت ہوئی، پھر بوڑھیوں کے لیے بھی، اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں اس کی اجازت دینے میں عظیم مفسدہ لازم آئیگا۔ عورتوں کی عصمت محفوظ نہیں رہ پائے گی۔ اور فساق وفجار معاشرہ کو تباہ وبرباد کرڈالیں گے۔ عنایہ میں ہے:

"فاحتج به علماؤ نا ومنعوا الشابات عن الخروج مطلقا أما العجائز فمنعهن ابو حنيفة رضي الله عنه من الخروج في الظهر والعصر دون الفجر والمغرب والعشاء، والفتوى اليوم على كراهة حضورهن في الصلوٰة كلها لظهور الفساد"(عنايه على الهداية)

اس سے ہمارے علما نے دلیل پکڑی اور جوان عورتوں کو مطلقا مسجد میں حاضر ہونے سے منع فرمادیا۔ بوڑھی عورتوں کے بارے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے صرف ظہر وعصر میں نکلنے سے منع فرمایا۔ فجر ومغرب وعشا میں نہیں۔ اور آج کے زمانے میں فساد عام ہونے کی وجہ سے جوان اور بوڑھی ہر قسم کی عورتوں کو کسی بھی نماز میں حاضری کی اجازت نہیں۔ تو ایک فساد موجود ہونے کی

وجہ سے یہاں اصل حکم (حاضری جماعت کا جواز) پر عمل کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ بلکہ حکم منع عائد کر کے اس فساد کو دور کیا جائے گا۔

(٢) عورتوں کے لیے چہرہ چھپانا:

صدر اول میں عورتوں پر چہرہ چھپانا واجب نہ تھا، مگر اب فقہا نے فساد مظنون یا فساد موجود کی وجہ سے واجب کر دیا، تنویر الابصار میں ہے:

"تمنع من کشف الوجه بین رجال لخوف الفتنه" خوف فتنہ کی وجہ سے مردوں کے سامنے عورتوں کا چہرہ کھولنا منع ہے، نہایہ میں ہے، "سدل الشئی علی وجهها واجب علیها" چہرہ پر کسی چیز کے ذریعہ پردہ عورتوں پر واجب ہے۔

(٣) عورت کے ارتداد سے فسخ نکاح کا مسئلہ:

اصل مذہب کے مطابق جس طرح شوہر کے ارتداد سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عورت کے ارتداد سے بھی نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ اسلامی حکومت مرتد یا مرتدہ کو اسلام لانے پر مجبور کرے گی۔ یہی علمائے بخارا کا مذہب ہے۔ لیکن بلخ اور سمرقند کے بعض مشائخ نے جب اس حکم اصلی میں فساد کا دروازہ کھلتا ہوا محسوس کیا، کیونکہ عورتیں نقصان عقل کی وجہ سے اپنے ناپسندیدہ شوہر سے چھٹکارہ حاصل کرنے کی خاطر معاذ اللہ مرتد ہو جائیگی۔ اس طرح ارتداد کا مسئلہ بڑھتا ہی جائے گا۔ اسلام کی عصمت محفوظ نہ رہ پائے گی۔ اور عظیم مفسدہ لازم آ جائے گا، تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ عورتوں کے ارتداد سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ البتہ شوہر کا مرتدہ عورت سے وطی کرنا ناجائز ہی رہے گا۔

علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

"قوله و إرتداد أحدهما فسخ فی الحال أطلقه فشمل إرتداد المرأة وهو ظاهر الرواية وبعض مشائخ بلخ ومشائخ سمرقند أفتوا بعدم الفرقة حسما لباب المعصية والحيلة للخلاص عنه وعامة مشائخ بخارا أفتوا بالفرقة لكنها تجبر على الإسلام".

ماتن کا قول (شوہر بیوی میں سے کسی کا بھی ارتداد فی الحال نکاح کو فسخ کر دیتا ہے) یہ قول

مطلق ہونے کی وجہ سے عورت کے ارتداد کو بھی شامل ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے، اور بعض مشائخ بلخ وسمرقند نے معصیت کے دروازے کو ختم کرنے اور شوہر سے خلاصی حاصل کرنے کے حیلہ سے باز رہنے کے لیے عدم فسخ نکاح کا فتوی دیا ہے، بخارا کے عام مشائخ نے فسخ نکاح کا فتوی دیا ہے، لیکن ان کے نزدیک مرتدہ کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے اس زمانے میں اسلامی حکومت کے نہ ہونے اور مرتدہ عورت کو اسلام لانے پر مجبور کرنے کے اسباب کے فقدان کی وجہ سے مشائخ بلخ وسمرقند کے قول کے مطابق فتوی دیا ہے وہ فرماتے ہیں:

"ومن ذالک إفتائ مرارا بعدم إنفساخ إمراۃ مسلم بارتدادھا، لما رأیت من تجاسرھن مبادرۃ إلی قطع العصمۃ مع عدم إمکان إسترقاقھن فی بلادنا ولا ضربھن ولا جبرھن علی الاسلام "(فتاوی رضویہ ج ۱ ص ۳۹۳)

یہی وجہ ہے کہ میں نے کئی بار فتویٰ دیا ہے کہ مسلم عورت کے ارتداد سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ مجھے بخوبی معلوم ہے کہ عورتیں عصمت اسلام کو پارہ پارہ کرنے میں جلد باز اور جری واقع ہوئی ہیں، مزید برآں ہمارے ملک میں نہ تو انہیں قابو میں رکھا جاسکتا ہے، نہ مارا پیٹا جاسکتا ہے نہ ہی اسلام لانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ (ت)

(۴) غیر کفو میں نکاح کا مسئلہ:

عورت نے اولیاء کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کیا، تو "ظاہر الروایہ" یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے۔ لیکن عورت کے اولیاء کو حق فسخ حاصل ہے مگر اب فتویٰ "روایت نادرہ" کے مطابق اس پر ہے کہ غیر کفو میں لڑکی نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے، "ویفتی فی غیر الکفوء بعدم جوازہ أصلا، وھو المختار للفتوی لفساد الزمان" (ج ۲ ص ۲۹۷) ظاہر ہے کہ اصل مذہب کے برخلاف فساد موجود یا مظنون کی بنا پر یہ حکم دیا گیا تا کہ حالات کی تبدیلی کے باوجود اصل مذہب کے مطابق حکم لگانے میں عظیم مفسدہ کا فتح باب نہ ہو۔

(۵) مزارات پر عورتوں کی حاضری:

زیارت قبور پہلے مطلقا ممنوع تھی پھر اس کی اجازت ہوئی، اور اکثر علماء نے عورتوں کو بھی

اس رخصت میں شامل فرمایا، مگر آج کے زمانے میں جب فساق وفجار کی کثرت ہے، عورتوں کا مزارات پر جانا شدید فتنہ کا باعث ہے۔ بلکہ اعراس میں عورتوں کے ساتھ بیہودگیوں کے واقعات ہوتے رہتے ہیں، اس لیے ازالہ فساد کے لیے علماء نے عورتوں کے لیے حاضریٔ مزارات کو مطلقا ممنوع قرار دیا ہے۔ جس کی تفصیل "جمل النور فی نهی النساء عن زيارة القبور" اور "مروج النجالخروج النساء" جیسے اہم رسائل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۶) مختلف فیہ مشروبات کا حکم:

دانہ، شہد، انجیر وغیرہ سے بنائی جانے والی مشروبات کا حد اِسکار (نشہ کی مقدار) سے کم پینا شیخین رحمہا اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز ہے، مگر امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اسے بھی ناجائز بتاتے ہیں، اور متاخرین احناف نے اسی پر فتوی دیا ہے، جس کی وجہ یہی بیان کی جاتی ہے، کہ اب زمانہ فساق وفجار کی کثرت کا ہے، جو ان مشروبات کو لہو ولعب اور نشہ بازی کی غرض سے پیتے ہیں، اس لیے ایک فساد موجود ہونے کی وجہ سے حرام قرار دیا، تاکہ فساد کی راہیں مسدود ہو جائیں۔

ردالمحتار میں ہے:

"قالوا الفتوى فی زماننا بقول محمد رحمه الله لغلبة الفساد وعلل بعضهم التحريم مطلقا وسدالباب بالكلية"

(ردالمحتار ج ۵ ص ۳۲۳)

فتاوی عالمگیری میں ہے:

"والفتوى فی زماننا بقول محمد حتى يحد من سكر من الأشربة المتخذة من الحبوب والعسل واللبن والتين، لأن الفساق يجتمعون على هذه الأشربة فی زماننا ويقصدون السكر واللهو بشربها، كذا فی التبيين" (ج ۴ ص ۱۴۰)

ہمارے زمانہ میں فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے، لہذا ایسے شخص پر حد جاری کی جائے گی، جو دانوں، شہد، دودھ اور انجیر سے بنائی گئی شرابوں کو پی کر نشہ میں ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ فساق ان مشروبات کو نشہ بازی اور لہو ولعب کے ارادے سے پیتے ہیں۔ (ت)

علماء نے فرمایا کہ ہمارے زمانے میں غلبہ فساد کی وجہ سے فتویٰ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول پر ہے بعض لوگوں نے اسے مطلقا حرام ہونے کی علت بتائی، تا کہ باب فساد بالکلیہ بند ہو جائے۔

غلبۂ مصلحت کی مثال

ہم اوپر بیان کر آئے کہ اگر مصلحت، مفسدہ پر غالب ہو، تو بسا اوقات اس کی رعایت کی جاتی ہے، وضاحت کے لئے ذیل میں ایک مثال پیش کی جاتی ہے، جھوٹ بولنا حرام وگناہ اور مفسدہ ہے، لیکن اگر جھوٹ کسی بڑی مصلحت کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہو، تو جھوٹ ایک مفسدہ ہوتے ہوئے بھی اس سے حاصل ہونے والی مصلحت کی خاطر اسے گوارہ کیا جائے گا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

"الکذب مفسدة محرمة وهي متیٰ تضمن جلب مصلحة ترد علیه جاز کالکذب للإصلاح بین الناس وعلی الزوجة لإصلاحها "(الاشباہ ج ۱ ص ۲۹۳)

کذب مفسدہ اور حرام ہے، لیکن اگر کسی بڑی مصلحت کے حصول کو متضمن ہو، تو جائز ہے، مثلا لوگوں کے درمیان صلح کرانے کے لیے یا بیوی کی اصلاح کے لیے جھوٹ بولنے کی اجازت ہے، علامہ سرخسی نے مبسوط میں اور ذخیرہ میں صاحب ذخیرہ نے نقل فرمایا ہے، کہ یہاں کذب خالص مراد نہیں بلکہ تعریضی کلام مراد ہے، یعنی آدمی ایسے موقع پر اس طرح کلام کرے کہ ظاہر کچھ ہو اور اس کی مراد کچھ اور ہو، اگر نماز کی ادائیگی کے لیے کسی عذر کی بنا پر شرائط نماز میں سے طہارت، یا ستر عورت، یا استقبال قبلہ نہ پائی جائے، جب بھی نماز پڑھی جائے گی۔ حالانکہ کسی شرطِ نماز کا مفقود ہونا مفسدہ ہے، اور نماز پڑھنا دینی مصلحت ہے۔ مگر یہاں غلبۂ مصلحت کی بنا پر نماز کی ادائیگی واجب ہوگی۔ "من ذالک جازت الصلوة بدونه تقدیما لمصلحة الصلوة علیٰ هذه المفسدة" (الاشباہ ۱/۲۹۲)

فساد موجود یا مظنون کے ازالہ کے لیے یہ قاعدہ بڑی اہمیت رکھتا ہے، "درء المفاسد أولی من جلب المصالح" مفاسد کا دور کرنا "مصالح" کی تحصیل سے بہتر ہے۔

"هذا ما ظهر لی، والعلم عند ربی عزوجل ورسوله الاعلی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم"

عموم بلویٰ

عموم بلویٰ کی تعریف

غیر اختیاری یا اختیاری اسباب کے تحت ارتکاب ممنوع کے لیے پیش آنے والی وہ حالت، جس میں لوگ عام طور پر مبتلا ہوں، اور اس سے احتراز معتدبہ، حرج ومشقت کا باعث ہو۔

عموم بلویٰ'' میں لوگوں کا ابتلائے عام عموماً غیر اختیاری اسباب کے تحت ہوتا ہے، جس کی تائید مندرجہ ذیل جزئیات سے ہوتی ہے۔

علامہ اکمل الدین بابرتی حدث عمد پر حدث سابق (حدث کا بلا اختیار طاری ہونا) یعنی حدث غیر عمد کے قیاس کو فاسد قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

(۱)"لأن السابق فيه البلوى لحصوله بغير فعله فجاز أن يجعل معذورا بخلاف العمد"(عنایہ اول ص ۳۳۱)

کیونکہ حدث بے اختیار طاری ہونے میں عموم بلوی ہے۔ کیونکہ یہ مرتکب کے فعل سے حاصل نہیں ہوا، تو اس کو معذور مانا جا سکتا ہے۔ قصد وارادہ کے ساتھ ارتکاب کرنے میں یہ حکم نہیں۔

مسئلہ کی نوعیت یہ ہے، کہ اگر نماز میں ''حدث'' لاحق ہو جائے تو محدث صف سے نکل جائے وضو کرے، گفتگو نہ کرے، اور نماز پر بنا کرے، اور اگر امام ہے، تو کسی غیر مسبوق کو خلیفہ بنا دے۔ امام شافعی کے نزدیک از سر نو نماز پڑھنے کا حکم ہے، وہ بلا قصد طاری ہونے والے حدث کو'' حدث عمد'' کے مشابہ قرار دے کر حدث عمد ہی کا حکم لاگو فرماتے ہیں۔ اس کے جواب میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے کہا کہ ''حدث غیر قصدی'' کا قیاس حدث قصدی پر قیاس مع الفارق ہے۔ اور اول کا ثانی سے الحاق درست نہیں۔

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

(۲)"ومعنى البلوىٰ في الماء المستعمل ظاهر فإن صون

الثیاب عنہ غیر ممکن "(مبسوط للسرخسی ج ۱ ص ۴۶)
ماء مستعمل میں "بلویٰ" کا معنی ظاہر ہے، کیونکہ کپڑے کا اس سے محفوظ رہنا ناممکن ہے۔

(۳) فیہ البلویٰ فإن من بال فی یوم ریح لابد أن یصیبہ ذالک خصوصا فی الصحاری وقد بینا أن مالا یستطاع الا متناع عنہ یکون عفوا"
اس میں عموم بلوی ہے، کیونکہ جو شخص آندھی یا تیز ہوا کے دنوں میں پیشاب کرے گا خاص کر ہوا میں، تو اسے پیشاب کی چھینٹ ضرور لگے گی، اور ہم بیان کر چکے ہیں، کہ جس سے بچنا متعذر ہو وہ معاف ہے۔

(۴) إن البلویٰ اللتی وقعت الإشارۃ فی الھرۃ موجودھھنا فإنھا تسکن فی البیوت ولا یمکن صون الأوانی عنھا (مبسوط للسرخسی ج ۱ ص ۵۰)
وہ بلوی جس کا ذکر بلی کے جوٹھے میں ہو چکا ہے، یہاں بھی موجود ہے، کیونکہ یہ جانور گھروں میں رہتے ہیں۔ اور برتنوں کا ان سے محفوظ رہنا ممکن نہیں ہے۔

(۵) حلبی کبیر میں عموم بلوی کے تحت ہے: "یتعذر الا حترار عنہ ووقع الحرج فی الحکم" (ج ۱ ص ۱۶۲)

(۶) اشباہ میں ہے: "وما ترشش علی الغاسل من غسالۃ المیت مما لا یمکن الاحتراز عنہ"

(۷) مراقی الفلاح میں ہے: یعنی مالا یمکن الاحتراز عنہ من غسالۃ المیت مادام فی علاجہ، لعوم البلویٰ وبعد اجتماعھا تنجس ما أصابتہ"
حاصل کلام یہ ہے کہ مردہ نہلانے والے کا میت کے غسالے سے بچنا عادۃً ممکن نہیں، تو یہ

امر غیر اختیاری ہوا، جسے عموم بلوی کی وجہ سے نجس نہیں قرار دیا گیا، لیکن اگر میت کا غسالہ جمع ہو گیا اب کسی کو وہ پانی لگ گیا ناپاک ہوگا کہ اس سے احتراز ممکن ہے۔

فقہائے کرام کے یہاں بعض مواقع میں امور اختیاریہ میں بھی ''عموم بلویٰ'' کا اطلاق ملتا ہے، چنانچہ درمختار میں تالاب اور نہر کے اجارہ کو پانی کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ میں عموم بلوی کا ذکر کیا ہے۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں: ''وجاز اجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوى'' (ج ۹ ص ۸۶ درمختار)

ظاہر ہے کہ اجارہ تالاب کا ہو یا نہر کا یا کسی دوسری چیز کا، یہ اختیار و قصد سے عبارت ہے۔

عموم بلوی کا حکم

عموم بلوی بھی اسباب تخفیف میں سے ایک سبب ہے۔

علامہ ابن نجیم نے اسباب تخفیف سات شمار کیے ہیں، جن میں چھٹا سبب عسر اور ''عموم بلویٰ'' کو قرار دیا ہے، بقیہ اسباب یہ ہیں۔

(۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہل (۶) نقص۔

علامہ ابن ہمام نے تو تصریح فرمائی ہے، کہ عموم بلوی موضع نص میں بھی معتبر ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''وما قيل إن البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الإنسان ممنوع بل تعتبر إذا تحققت بالنص النافي للحرج وهو ليس معارضه للنص بالرأى.''

اور جو یہ کہا جاتا ہے، کہ عموم بلوی اس مسئلہ میں معتبر نہیں، جس میں نص موجود ہو جیسے انسان کا پیشاب تو یہ بات قابل قبول نہیں، نص کی موجودگی میں عموم بلوی کا اعتبار ہے، بشرطیکہ عموم بلوی متحقق ہو، اس کا اعتبار اس نص کی بنا پر ہے، جو حرج کی نفی کرتی ہے، یہ رائے کے ذریعہ نص کا معارضہ نہیں۔

عموم بلوی ہی وہ محرک ہے، جس نے "لید" کے سلسلہ میں امام محمد رحمہ اللہ کو اپنے قول قدیم سے رجوع کرنے پر آمادہ کردیا، علامہ ابن ہمام کا بیان ہے:

حتی رجع محمد آخرا إلى أنه لا يمنع الروث و إن فحش لما دخل الری مع الخليفة ورای بلوی الناس من إمتلاء الطرق والخانات بها ((فتح القدير اول)

حتی کہ امام محمد نے آخر میں اس طرف رجوع کرلیا تھا، کہ لید مانع طہارت نہیں ہے، اگرچہ زیادہ ہو، ان کی یہ رائے اس وقت بدلی جب وہ خلیفہ کے ساتھ "رے" گئے اور دیکھا کہ راستے اور سرائے، لید سے پُر ہیں۔

عموم بلوی کی مثالیں:

عموم بلوی زیادہ تر باب طہارت ونجاست میں موثر ہے، مگر نجاست وحرمت میں یہ تاثیر وتخفیف کبھی کراہت تنزیہی کی شکل میں اور کبھی جائز ومباح کی شکل میں ہوتی ہے۔ اس کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) حرام جانوروں کا جوٹھا ناپاک ونجس ہے، کیونکہ اس کا لعاب حرام گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر شریعت نے بلی کا جوٹھا نجس قرار نہیں دیا ہے، صرف مکروہ تنزیہی بتایا ہے۔

(۲) انسان کے پیشاب کا قطرہ قطرہ ناپاک ونجس ہے، لیکن پیشاب کرتے وقت بسا اوقات سوئی کی نوک کے برابر چھینٹ کپڑے پر پڑجاتی ہے، اور اس سے بچنا دشوار ہوتا ہے، اس میں عموم بلوی کی وجہ سے شریعت نے اسے درجہ عفو میں رکھا ہے۔ اور ایسی چھینٹ لگے ہوئے کپڑے کو پاک قرار دیا ہے۔

علامہ برہان الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

فإن انتضح عليه البول مثل رؤس الإبر فذالک ليس بشيئ لأنه لا يستطاع الإمتناع عنه. (هدايه ج ا ص ۷۷)

اگر سوئی کی نوک کی بقدر پیشاب کی چھینٹ پڑجائے تو اس کا کوئی

اعتبار نہیں، کیونکہ اس سے بچنا دشوار ہے، مراقی الفلاح میں ہے:

"وعفی رشاش بول ولو مغلظا كرء وس الإبر ولو محل إدخال الخيط للضرورة "(مراقی الفلاح علی نورالایضاح)

اور پیشاب کی چھینٹ اگر چہ وہ مغلظہ ہو، سوئی کی نوک کے برابر معاف ہے، اور اگر سوئی میں دھاگا داخل کرنے کے برابر ہو تو پاک قرار دیا گیا ہے۔

(۳) گوبر نجس و ناپاک ہے، لیکن وہ اگر جل کر راکھ ہو جائے تو پاک قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ عام طور پر لوگوں میں گوبر کے اوپلے میں روٹی پکانے کا رواج ہے، جس سے روٹی میں گوبر کی راکھ لگ جاتی ہے، اگر اس کو ناپاک قرار دیا جائے تو لوگ سخت حرج وتنگی اور مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس لیے عموم بلوی کی وجہ سے گوبر کی راکھ کو پاک قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں: ومن ذالک قولنا بأن النار مطهرة للروث والعذرة فقلنا بطهارة رمادها تيسيراً و إلا لزمت نجاسة الخبز في غالب الأمصار .

(۴) گوبر ناپاک چیز ہے، لہذا اس کا غبار بھی ناپاک۔ لیکن اگر اس کا غبار اڑ کر کپڑے یا بدن پر لگ جائے تو اس کا دھونا لازم نہیں، کیونکہ اس میں عام ابتلاء ہے، اس کی ناپاکی کا حکم دینا لوگوں کو حرج میں ڈالنا ہے۔ (اشباہ ج ۱ص)

(۵) میت کو غسل دلانے والے پر میت کے غسالہ کا جو چھینٹا پڑتا ہے، وہ اپنی اصل کے اعتبار سے ناپاک ہے، لیکن چونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں، اس لیے معاف قرار دیا گیا۔

وماترشش علی الغاسل من غسالة الميت مما لايمكن الاحتراز عنه (اشباہ)

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے رنگ کے پڑیے سے متعلق عموم بلوی کی بناپر یہ حکم دیا:

"پڑیا کی نجاست پر فتوی دیے جانے میں فقیر کو کلام کثیر ہے۔ پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریق شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں، کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے، اور عموم بلوی نجاست متفق علیہا میں باعث تخفیف، حتی فی موضع النص القطعی کما فی ترشش البول قلبر ؤس الابر۔ نہ کہ محل اختلاف میں جو زمانہ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا نہ کہ جہاں صاحب مذہب حضرت امام اعظم و امام ابو یوسف کا اصل مذہب طہارت ہو اور وہی امام ثالث امام محمد سے ایک روایت، اور اسی کو امام طحاوی وغیرہ ائمہ ترجیح و تصحیح نے مختار و مرجح رکھا ہو، نہ کہ ایسی حالت میں جہاں اس مصلحت کو بھی دخل نہ ہو، جو متاخرین اہل فتوی کو اصل مذہب سے عدول اور روایت اخرائے امام محمد کے قبول پر باعث ہوئی نہ کہ جب مصلحت الٹی اس کے ترک اور اصل مذہب پر افتاء کی موجب ہو تو ایسی جگہ بلاوجہ بلکہ برخلاف وجہ مذہب مہذب صاحب مذہب رضی اللہ تعالی عنہ کو ترک کر کے مسلمانوں کو ضیق وحرج میں ڈالنا اور عامہ مومنین و مومنات جمیع دیار و اقطار ہندیہ کی نمازیں معاذ اللہ باطل اور انہیں آثم ومصر علی الکبیرۃ قرار دینا روش فقہی سے یکسر دور پڑتا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۵ ج ۲ ملخصا)

عموم بلوی کی تاثیر

جزئیات و نظائر سے یہ بات ثابت ہے، کہ "عموم بلوی" کسی نص قطعی کے حکم میں اس طرح اثر انداز نہیں ہو سکتا کہ جس سے نص کا حکم بالکلیہ متروک ہو جائے۔ ہاں تخصیص ہو سکتی ہے نص قطعی کے مواضع میں سے باب طہارت و نجاست میں عموماً تخصیص نص کا باعث بنتا ہے، اور جو مسائل ائمہ مذہب کے درمیان مختلف فیہ ہیں، وہاں بھی عموم بلوی موثر ہوتا ہے، اس نکتہ کی طرف امام احمد رضا نے اشارہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

أقول ولسنا نعني بهذا أن عامة المسلمين إذا ابتلوا بحرام حلّ بل الأمر أن عموم البلوى من موجبات التخفيف شرعا وماضاق الأمر إلا اتسع فإذا وقع ذالك في مسئلة مختلف فيها ترجح جانب اليسر صونا للمسلمين عن العسر. (فتاوى رضويه ج ۱۱ ص ۴۳)

مذکورہ بالا گفتگو سے میری مراد یہ نہیں کہ عام مسلمان اگر کسی حرام کام میں مبتلا ہوں تو وہ حلال ہو جائے گا۔ بلکہ معاملہ یہ ہے، کہ عموم بلوی شرعاً حکم میں تخفیف کا باعث ہے اور ہر تنگی آسان کر دی جاتی ہے، تو جب ابتلا کسی ایسے امر میں ہو جو فقہا کے درمیان مختلف فیہ ہو، تو مسلمان کو تنگی اور پریشانی سے بچانے کے لیے اس رخ کو ترجیح دی جائے گی جس میں آسانی ہو۔

بلکہ حلت و حرمت کے باب میں بھی عموم بلوی اثر انداز ہوتا ہے، فتاوی رضویہ میں ہے:

"ولا یخفی علی خادم الفقہ أن ھذا کما ھو جاز فی باب الطھارۃ والنجاسۃ کذالک فی باب الإباحۃ والحرمۃ۔" (حوالہ مذکورۃ)

فقہی معلومات رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ عموم بلوی کی یہ تاثیر جس طرح باب طہارت و نجاست میں جاری ہے، ایسے ہی باب اباحت و حرمت میں بھی، پھر ایک غامض پہلو کی جانب اشارہ کرتے ہوئے مجدد موصوف ارشاد فرماتے ہیں:

ولذا تراہ من مسوغات الإفتاء بقول غیر الإمام الأعظم رضی اللہ عنہ کما فی مسئلۃ المخابرۃ وغیرھا مع تنصیصھم بأنہ لایعدل عن قولہ إلی قول غیرہ إلا بضرورۃ۔ بل ھو من مجوزات المیل إلیٰ روایۃ النوادر علی خلاف ظاھر الروایۃ کما نصوا علیہ مع تصریحھم بأن ما یخرج عن ظاھر الروایۃ فھو قول مرجوع عنہ وما رجع عنہ المجتھد لم یبق قولا لہ (فتاویٰ رضویہ ج ۱۱ ص ۴۳)

چنانچہ قول امام کے علاوہ بھی فتوی دیئے جانے کی گنجائش کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے، مثلاً زمین کو بٹائی پر دینے کا مسئلہ، یا اس کے علاوہ دیگر مسائل، حالانکہ فقہاء یہ تنصیص فرماتے ہیں کہ قول امام سے دوسرے قول کی طرف عدول ضرورت ہی کی بنا پر کیا جائے گا۔ بلکہ عموم بلوی ظاہر الروایہ کے برخلاف روایت نادرہ کو ترجیح دے دیتا ہے۔ جیسا کہ فقہا کی تنصیص سے ظاہر ہے حالانکہ وہ یہ بھی صراحت فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ سے ہٹا ہوا قول مرجوع

عام ہوتا ہے اور جس سے مجتہد رجوع کرلیں ان کا قول نہیں رہ جاتا۔ (ت)

چنانچہ بلی، چوہا اور دیگر مکان میں رہنے والے جانوروں کے جوٹھے کو فقہا نے ناجائز و حرام قرار نہیں دیا، بلکہ زیادہ سے زیادہ اسے مکروہ تنزیہی مانا ہے۔ اس طرح کی مثالیں فقہاء کے اقوال وارشادات سے نکالی جاسکتی ہیں۔

غیر منقح مسئلہ میں عرف وتعامل

جہاں تک غیر منقح نو پید مسائل میں "عرف وتعامل" کے اعتبار کا سوال ہے تو اس سلسلے میں راقم السطور اس نتیجے پر پہنچا ہے، کہ جن نو پید مسائل میں احکام شرعیہ کی تنقیح سالہا سال تک نہ ہوئی ہو، خواہ ان کے حل کی طرف علماء نے توجہ مبذول کی ہو یا نہ کی ہو، ان میں عرف ناس اور تعامل مسلمین کا اعتبار اپنے شرائط کے ساتھ ہوگا، اور اس طرح کے مسائل میں احکام شرعیہ سے لاعلمی دارالاسلام میں معتبر ہوگی، صاحب عنایہ نے اس بات پر روشنی ڈالی ہے کہ دارالاسلام میں کس قسم کے مسائل سے جہل ولاعلمی عذر مانا جائے گا، اور کس قسم کے مسائل میں عذر قابل قبول نہ ہوگا، وہ فرماتے ہیں:

إن خيار المستصنع إختيار بعض المتأخرين من اصحابنا ولم يجب على كل واحد من المسلمين في دار الإسلام علم أقوال جميع المجتهدين وانما الجهل ليس بعذر في دار الإسلام في الفرائض التي لا بد لإقامة الدين منها، لا في حيازة إجتهاد جميع المجتهدين.

(عنايه ج ۲ ص ۳۳۴ على هامش فتح القدير)

"بیع استصنا" (فرمائش کر کے سامان تیار کروانا) میں خیار کا حاصل ہونا بعض متاخرین حنفیہ کا مختار مسلک ہے، دارالاسلام میں رہنے والے ہر فرد مسلم پر تمام مجتہدین کے اقوال کا علم ضروری نہیں، ہاں "جہل" دارالاسلام کے اندر ان فرائض میں عذر نہیں بن سکتا، جو اقامت دین کے لیے ضروری ہیں، رہے مجتہدین کرام کے اجتہادی مسائل تو ان میں "جہل" عذر بن سکتا ہے۔

والله تعالیٰ أعلم وعلمه جل مجده أتم وأحكم

☆☆☆

حوالہ جات

نمبر شمار	اسمائے کتب	حوالہ
۱	غمز عیون البصائر	ص ۱۴۰
۲	فتاویٰ رضویہ	ج ۱ ص ۱۵۸
۳	المستصفیٰ	ج ۱ ص ۲۸۷
۴	فتاویٰ رضویہ	ج ۱۰ ص ۱۹۹
۵	تاج العروس	ج ۲ ص ۲۵
۶	غمز عیون البصائر	ص ۱۴۱
۷	فتاویٰ رضویہ	ج ۱ ص ۱۵۹
۸	الموافقات	ج ۲ ص ۵
۹	فتاویٰ رضویہ	ج ۱۰ ص ۱۹۹
۱۰	فتاویٰ رضویہ	ج ۱ ص ۱۵۸
۱۱	البحر المحیط	ج ۵ ص ۲۱۱
۱۲	الاشباہ والنظائر	ص ۱۳۸
۱۳	قرآن کریم	پارہ ۱۷، سورہ حج
۱۴	قرآن کریم	پارہ ۲، سورہ بقرہ
۱۵	قرآن کریم	پارہ ۳ سورہ بقرہ

۱۶	مشکوٰۃ المصابیح	ص ۱۴۰
۱۷	الاشباہ والنظائر	۱۴۰
۱۸	الاشباہ والنظائر	ص ۱۳۵
۱۹	الاشباہ والنظائر	ص ۱۳۶ (جدید ج ۱ ص ۲۶۸)
۲۰	ایضا	ایضا
۲۱	احکام القرآن لابن العربی	ج ۱ ص ۸۱۳
۲۲	الاشباہ والنظائر	ص ۱۳۶ ج ۱ ص ۲۶۸ جدید بیروت
۲۳	قرآن کریم مع کنز الایمان	پارہ ۲، بقرہ
۲۴	قرآن کریم مع کنز الایمان	پارہ ۶، مائدہ
۲۵	قرآن کریم مع کنز الایمان	پارہ ۸، انعام
۲۶	الاشباہ والنظائر	ص ۱۴۰
۲۷	ہدایہ	ج ۳ ص ۳۳۸
۲۸	ردالمحتار	ج ۵ ص ۸۳
۲۹	تنویر الابصار ودر مختار	ج ۵ ص ۸۳
۳۰	احکام القرآن للجصاص	ج ۱ ص ۱۵۹
۳۱	ہدایہ	ج ۳ ص ۳۳۸
۳۲	ردالمحتار	ج ۵ ص ۸۲

☆☆☆

باسمہ و حمدہ

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے

چھٹے ساتویں سمینار میں طے شدہ امور

۱۔ ضرورت و حاجت کی وہ تعریف جو "جلی النص فی اماکن الرخص" میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فرمائی ہے، اسی پر اتفاق ہے۔ (دوم نصف آخر مکتبہ رضا س)

باتفاق رائے طے ہوا، کہ ضرورت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ضرورت لازمۃ الوقوع بمعنی دائمہ، (۲) غالبۃ الوقوع، (۳) نادرۃ الوقوع۔

کسی کو معذور شرعی قرار دینے کے لیے ضرورت کا لازم الوقوع بمعنی دائمی یا غالب الوقوع ہونا شرط ہے، شلبی علی التبیین کا کلام اسی بارے میں ہے۔

حاجت کب ضرورت کے درجہ میں نازل ہوگی؟

باتفاق رائے طے پایا کہ حاجت بمنزلۂ ضرورت اس وقت ہوتی ہے، جب حاجت کسی ایسے سبب کی طرف مفضی ہو، جو بلا واسطہ کلیات خمس کے لیے موقوف علیہ ہو، جیسے اجارہ کہ یہ کلیات خمس کے لیے موقوف علیہ نہیں، مگر مثلاً کبھی مکان نہ ملنے کی وجہ سے شدت حر و برد سبب ہلاک یا قریب ہلاک ہو جاتا ہے، اس لیے یہاں حاجت بمنزلۂ ضرورت قرار دی گئی۔ فواتح الرحموت ص ۵۳۳ پر ہے: (فی تقسیمات المقاصد و ترتیبہا و اعتبارہا عند الشارع)

"وثانيها حاجية غير واصلة إلى حد الضرورة كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة فإنها لو لاها لم يفت واحد من الخمسة الضرورية لكن يحتاج إليها الإنسان في

المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة إلا قليلا من جزئيات بعض العقود فإنها بفواتها بفوت واحد من الضرورية كاستيجار المرضعة إذ لم يشرع تلف نفس الولد فوصل إلى ضرورة جفظ النفس وكذا شراء مقدار القوت واللباس يتقى بهما عن الحر والبرد وامثالها لكن بقلتها لايخرج كليات العقود عن الحاجة . انتهى".

باتفاق رائے طے ہوا کہ حاجت محضہ محرمات قطعیہ میں تخفیف کی موجب نہیں۔ ہاں اگر حاجت سبب قوی کے عارض ہونے پر بمنزلہ ضرورت ہوجائے تو وہ حرام قطعی میں تخفیف کا موجب ہوسکتی ہے۔

عبادات کی تین قسمیں ہیں، ایک تو وہ جن کے ارکان من جانب شرع متعین ہیں۔ اوقات مقرر ہیں، ان کی ہیئت ترکیبیہ منصوص ہے۔ جیسے فرض نماز، روزہ، حج، اعتکاف مسنون۔ دوسری وہ جن کے نہ ارکان متعین ہیں، نہ اوقات، نہ ہیئت ترکیبیہ، بر سبیل اطلاق ان کے کرنے کا حکم دیا گیا، جیسے درود شریف پڑھنا، محبوبانِ خدا کا ذکر کرنا۔ تیسری وہ جن میں کچھ متعین ہوں، کچھ متعین نہ ہوں، جیسے نفل نمازیں، زکوۃ، عمرہ۔

ان تین قسموں میں دوسری قسم کا اثبات تعامل سے ہوسکتا ہے، باقی دو قسمیں زیر بحث ہیں۔

تعامل کا اعتبار باب عبادات میں ہے، یا نہیں؟ یہ مسئلہ باتفاق رائے طے نہ ہوسکا، اگلے سمینار میں پھر بحث ہوگی۔

سوال: عرف وتعامل کے ذریعہ کتنے افراد تک نص میں تخصیص ہوسکتی ہے؟

جواب: عام میں ایک فرد تک تخصیص ہوسکتی ہے، اور جمع منکر میں تین تک ہوسکتی ہے۔ مسلم وفواتح میں ہے:

"منتهى التخصيص ما هو فالأكثر قالوا يجوز إلى الأكثر، وفسر الأكثر بالزائد على النصف، وقيل ينتهي إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلىٰ واحد وهو مختار الحنفية،

وما قال الإمام فخر الإسلام إن العام إن كان جمعا فيصح تخصيصه إلى ثلثة لأنها أقل الجمع فالمراد منه علىٰ ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر علىٰ ما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالىٰ" (ص ۱۹۳ نول كشور)

سوال: عرف وتعامل سے تخصیص کے بعد نص قطعی رہے گا یا ظنی ہو جائے گا؟

جواب: ظنی ہو جائے گا۔ نورالانوار میں ہے:

"التخصيص في الإصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاما بأن كان عقلا أو حسا أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا" (ص ۷۵)

اس پر قمر الاقمار میں ہے:

"وهذا إذا كان المخصص العقل، فإن العقل ما حكم العقل بخروجه يخرج ويبقى الدلالة قطعية على الباقي كما كانت وأما إذا كان المخصص الحس أو العادة أو نحوهما فالظاهر أن لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس علىٰ تفاصيل الأشياء، اللهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعا، كذا في التلويح" (ص ۷۵)

سوال: کیا عموم بلویٰ امور غیر اختیاریہ ہی میں ہوتا ہے؟ یا امور اختیاریہ میں بھی ہوتا ہے؟

اس کا تصفیہ نہ ہو سکا۔

(۱) عرف کی اس تعریف پر مدونین کا اتفاق ہے۔

"في المستصفى، العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول اھ، (شرح الاشباہ رسائل ابن عابدین ص ۱۱۲ ج ۲ رسالہ نشر العرف)

(۲) قرآن وحدیث میں وارد الفاظ کے غیر متعین معانی کی تعیین اسی عرف سے ہوگی جو

زمانہ تنزیل، یا زمانہ رسالت میں رائج تھا۔ اسی طرح اقوال صحابہ وتابعین واقوال ائمہ وعلماء متقدمین ومتاخرین کی عبارات کے معانی کا تعین ان کے ادوار کے عرف سے ہوگا، خواہ ان نصوص واقوال کا تعلق باب عبادات سے ہو۔ یا باب معاملات وغیرہ سے ہو۔

(۳) نماز میں جس امر کا موافق عادت ادب ہونا واجب ہو، تو عادات ادب کے بدلنے سے حکم بھی بدل جائے گا۔ مثلاً لبس ثوب موافق عادت ادب ہونا واجب ہے، تو عادات کی تبدیلی سے اس حکم پر بھی اثر پڑتا ہے۔

(۴) باب عبادات میں تعامل کا اعتبار ہے، یا نہیں؟ یہ مسئلہ منقح نہ ہوسکا، آئندہ پھر اس پر غور ہوگا۔

(۵) مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے دفع حرج کو اسباب ستہ میں جس طور پر شمار کیا ہے وہاں حرج عام ہے اور حاجت وعموم بلوی اس سے خاص ہیں۔

(۶) زیر بحث عموم بلوی کی درج ذیل تعریف پر مندوبین کا اتفاق ہے۔

وہ حالت وکیفیت جس کے باعث عوام وخواص سبھی محذور شرعی میں مبتلا ہوں، اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج ومشقت یا ضرر کا سبب ہو۔

(۷) حالت ضرورت میں اختیار فاسد ہوجاتا ہے، اور حالت حاجت میں اختیار فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے۔

باب عبادات میں جو امور غیر توقیفی ہیں، ان میں تعامل مؤثر ہے۔ اس سے ان امور کا اثبات، یا ترجیح، تخصیص، تبدیل وتغییر کا عمل ہوسکتا ہے۔ مگر ان قیود وشروط کے ساتھ جو درج ذیل چار عبارات سے ظاہر ہیں:

(۱) اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد ص ۷۶ مبحث سوم قاعدہ ۸ (از علامہ نقی علی خاں بریلوی قدس سرہ) میں ہے:

> ''تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ ''ما'' اثر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ''سبیل المومنین'' کریمہ، اور ''اتبعوا السواد الاعظم'' حدیث میں دونوں طرح کے احکام کو شامل اور علماء دونوں طرح کے احکام اس پر بنا کرتے ہیں کہ بعض ہم نے

بھی ذکر کیے اور کوئی فارق عقلی وسمعی متحقق نہیں۔ تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے"۔

(۲) امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"عبادات میں وہ امور جن کی طرف عقل کو اہتداء نہیں مثل تعیین اوقات، وعدد رکعات، وترتیب افعال، ووحدت رکوع، وتعدد سجدات، وتحدید نصاب، ومصرف زکاۃ، ووقت ومکانِ وقوف ومطاف، وعدد اشواط سعی وطواف وغیرہا قطعاً توقیفی ہیں۔"

یونہی وہ اوضاع وہیآت کہ شارع نے ایسے امور میں محدود ومعین فرمائے، اور مجملات کتاب کے بیان واقع ہوئے جن کی تعیین کی طرف امثال "صلوا کما رأیتمونی اصلی" نے اشارہ فرمایا:

اسی طرح وہ اذکار وافعال مخصوصہ کہ اوقات خاصہ پر غایات ومقاصد معینہ کے لیے علی وجہ التعیین مقرر ہوئے، اور مکلفین ان کی طرف مطلقات وعموم سے دعوت نہ کیے گئے جیسے تکبیر تحریمہ وتحلیل نماز وتشہد واذان واقامت وغیرہا، یہی وہ اشیا ہیں جنہیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصاً ودلالۃً شرع مطہر سے تحدید وحظر وتوقیف وحجر ثابت نہیں، اگر چہ وہ انہیں توقیفیات سے علاقہ رکھتے ہوں، ان میں بھی توقیف پر توقف نہیں، اگر چہ بوجہ تعلق توقیفی وقوف اولی ہو۔ ولہذا دعائے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظ وارده پر مقصور نہیں، ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے، بعد اس کے کہ کلام ناس سے مشابہ نہ ہو، اسی طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصاً خطبہ جمعہ کہ شرط صحت نماز ہے، ان میں بھی الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں۔ یہ صورت چہارم بلکہ بعض افراد سوم بھی انظار مجتہدین کے جولان گاہ ہیں۔ بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا، اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ قسم اول میں ارسال واطلاق معقول نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید وتقیید مقبول، ہاں کسی سنت ثابتہ کو اٹھا دینا، کوئی نیا امر مزاحم ومراغم سنت پیدا کرنا کسی حال روا نہیں"۔ (ص ۱۳۵ حاشیہ اذاقۃ الآثام لمانعی عمل المولد والقیام، مطبع اہل سنت وجماعت بریلی (در زمانۂ اعلیٰ حضرت رحمہ اللہ تعالی))

(۳) اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

إنما التوارث التعامل فی جمیع القرون إلیٰ قوله بل موافق لها، مقاله مفتی نظام الدین صاحب (ص ۴، ۵ بحواله شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر قلمی شمامه رابعه نفحه ۱۰ ص ۳۲، ۳۳)

(۴) استدلال بالعرف کا حق کسے ہے؟ شرح العقود رسم المفتی میں ہے:

فللمفتی إتباع عرفه الحادث فی الألفاظ العرفية وكذا فی الأحكام التی بناها المجتهد علیٰ ما كان فی عرف زمانه وتغير عرفه إلیٰ عرف آخر إقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتی ممن له رأی ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع حتی يميز بين العرف الذی يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره فإن المتقدمين شرطوا فی المفتی الاجتهاد وهذا مفقود فی زماننا فلا أقل من ان يشترط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التی كثيرا يسقطونها ولا يصرحون بها إعتمادا علیٰ فهم المتفقه وكذا لابد له من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخرج فی ذلك علیٰ استاذ ماهر اھ (شرح العقود ص ۹۷ بحث العرف)

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

ایسے امر کی بجا آوری جس میں کسی لحاظ سے مفسدہ ہو مگر دین کا اہم فائدہ اس پر غالب ہو اور وہ مفسدہ مغلوب ہو۔

فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ

ایسے امر کو دور کرنا جس میں کسی لحاظ سے فائدہ ہو مگر کسی اہم فساد (موجود یا مظنون بظن

غالب) کا دفعیہ اس پر غالب ہو۔

بلفظ دیگر

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل:

کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر دین کا کوئی اہم فائدہ فوت یا قریب فوت ہو۔ (اس میں مفسدہ کمتر و مغلوب ہو اور منفعت زیادہ و غالب ہو، جس کی تحصیل اہم ٹھہرے)

فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ:

کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر کوئی بڑا فساد (موجود یا مظنون بظن غالب) لازم ہو (اس میں فائدہ کمتر و مغلوب ہو اور فساد زیادہ و غالب ہو جس کا دفعیہ اہم قرار پائے)

سوال: قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات" محظور کی تینوں قسموں کو عام ہے یا قسم اول کے ساتھ خاص ہے۔

جواب: یہ قاعدہ اسی تفصیل کے ساتھ ہے، جو بدائع ص ۱۷۷ ج ۷ کتاب الاکراہ، بہار شریعت ص ۶ تا ۸ ج ۱۵، الاشباہ الفن الاول ج ۱ ص ۱۴۰ قاعدہ نمبر ۵ وغیرہ کی عبارتوں میں درج ہے۔ یعنی قسم اول میں اباحت، قسم دوم میں رخصت بمعنی رفع اثم، قسم سوم میں کوئی اثر نہیں۔

سوال: کیا حرج و عموم بلویٰ کبھی حاجت اور کبھی ضرورت کے درجہ میں ہوتے ہیں، کبھی ان کا تعلق اضطراری افعال سے ہوتا ہے، اور کبھی غیر اضطراری سے ہوتا ہے۔ اس بارے میں حق کیا ہے؟

جواب: یہاں عموم بلویٰ ضرورت سے الگ دفع حرج کے ضمن میں پائے جانے والے ایک سبب کی صورت میں زیر بحث ہے، اس لیے اس کا تعلق اضطراری افعال سے نہیں، لیکن یہ ایسے اختیاری امور سے بھی متعلق نہیں ہوتا، جو حرج و مشقت اور ضرر سے خالی ہوں، جیسا کہ اس کی اس تعریف سے مستفاد ہے، جو سابقہ سیمینار کے طے شدہ امور میں درج ہے۔

سوال: اسباب ستہ سے عرف عام ہے یا عرف خاص بھی؟

جواب: دونوں اسباب ستہ سے ہیں،

نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف للعلامۃ الشامی مشمولہ

رسائل ابن عابدین ج ۲ ص ۱۳۰)

عرفِ عام اور عرفِ خاص کی تعریف فتاوی رضویہ ۱؍۲۱۱، اور ۲۱۴؍۸ رسالہ المنی والدرر میں ہے:

"وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما، والعرف خالفه في بعض افراده أو كان الدليل قياسا فإن العرف معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح مخصصا كما مر عن التحرير، ويترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقاء وإن كان العرف خاصا فإنه لا يعتبر وهو المذهب كماذكره في الاشباه"
(نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف ص ۱۱۴)

أقول وبماقررناه تبين لك أن ماتقدم عن الاشباه من ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو في ما اذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخصص به الأثر، بخلاف العرف العام، وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه المتون والشروح والفتاوى في الفروع اللتي ذكرناها" (حواله مذكور)

۱ ايضانشر العرف ۱۳۰/۲ ، العرف العام يثبت به الحكم العام إلى يثبت بالعرف الخاص.

سوال: ضرورت کی تاثیر کی شرط میں یہ اضافہ کیسا ہے؟

"ضرورت اپنے ہی حق میں پائی جائے یہ شرط نہیں"

جواب: یہ اسی تفصیل کے ساتھ ہے، جو فتاوی رضویہ ص ۲۰۰ وہم نصف آخر میں مرقوم ہے۔ تاثیر ضرورت کے شرائط مندرجہ مقالہ مفتی نظام الدین صاحب ص ۹، ۱۰ پر بھی اتفاق ہے۔ مزید توضیح کے لیے یہ شرط بھی درج کی جاتی ہے جو مولانا آل مصطفٰے صاحب کے مقالہ ص ۲۱ر میں ہے۔

"محذور کا متبادل کوئی حلال اور جائز چیز موجود نہ ہو"

سوال: کون سا تعامل زیر بحث ہے؟

جواب: فتاویٰ رضویہ ج ۸ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۴ رسالہ المنی والدرر میں تفصیلاً مذکور ہے کہ تعامل کے چار مدارج ہیں۔

۱۔ "وہ عرف جو عہد رسالت سے مستمر ہو"

۲۔ وہ عرف جو ساری دنیا کے مسلمانوں کا ہو۔

۳۔ وہ عرف جو تمام بلاد عالم کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔

۴۔ وہ عرف جو کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔

اول حدیث تقریری کے درجہ میں ہے۔ دوم عین اجماع، نص آحاد سے اقویٰ اور قطعاً مظہر ناسخ۔ سوم کی حجیت تامہ، پرنصوص صریحہ ناطق، چہارم ہی وہ ہے جو معارضۂ نص کی صلاحیت نہیں رکھتا اور جو قیاس پر راجح ہوتا ہے۔

وہی ہمارے مذاکرات میں زیر بحث ہے اور سارے نتائج اسی سے متعلق ہیں۔

سوال: منصوص مسائل میں عموم بلویٰ کا اعتبار ہے۔ یا نہیں؟

جواب: اعتبار ہے، فتح القدیر ج ۱ ص ۱۸۹ میں ہے، "**وماقیل، إن البلویٰ لا تعتبر فی موضع النص عنده کبول الانسان، ممنوع بل تعتبر إذا تحققت للنص النافی للحرج، وهو لیس معارضة النص للنص بالرای، والبلویٰ فی بول الانسان کرؤس الابر لأنها إنما تحقق باغلبیة عسر الانفکاک**"۔

فتاویٰ رضویہ ج ۲ ص ۴۵ میں ہے: "**وعموم البلویٰ من موجبات التخفیف حتی فی موضع النص القطعی**"

سوال: کیا عوام و خواص کا خلاف شرع وہ عمل درآمد معتبر ہے، جو جہالت یا غفلت ولا پرواہی کے سبب ہو۔

جواب: ایسا عمل درآمد معتبر نہیں، اگر چہ اس میں عوام کے ساتھ خواص بھی شریک ہوں۔ فتاویٰ رضویہ ص ۵۵۵، ۵۵۶ ج ۱ باب المیاہ مقالہ مفتی نظام الدین صاحب ص ۴۳ و دیگر جزئیات و نظائر ص ۳۴ تا ص ۳۷۔

سوال: مسئلہ نو پید ہے اور اس نوع کے مسائل یا نظائر کا حکم کتب فقہ میں مذکور بھی ہے، مگر اس پر علماء کو اطلاع نہ مل سکی، ایسے نو پید مسئلہ میں تنقیح حکم سے پہلے خلاف شرع تعامل یا ابتلاء ہو جائے، تو ایسا تعامل یا ابتلاء معتبر ہے یا نہیں؟

جواب: ایسا تعامل یا ابتلاء معتبر نہیں، کہ معتبر وہ ہے جسے حکم شرعی کی تنقیح کے بعد مسلمان اچھا سمجھ کر کریں، البتہ تنقیح حکم سے پہلے اس کو نا جائز و گناہ نہیں قرار دیا جائے گا۔ (فتاوی رضویہ جلد سادس ص ۳۶۵ تا ۳۶۷ مسئلہ ٹھیکہ)

سوال: عدم جواز کا حکم ہونے سے پہلے اگر عوام و خواص فعل ممنوع کے مرتکب ہوئے تو یہ تعامل موجب تخفیف نہیں، مگر بعد علم ان کا تعامل موجب تخفیف ہے۔ ایسا کیوں؟

جواب: تعامل میں یہ شرط ہے کہ مسلمان اس فعل کو ممنوع جان کر نہ کرتے ہوں، بلکہ جائز جان کر کرتے ہوں، اور جب حکم کا علم ہی نہیں تو ان کے جائز سمجھنے کا اعتبار نہیں، اور علم حکم کے بعد کسی عمل کو انہوں نے جائز سمجھا تو اس کا اعتبار ہے، کہ اس کی کوئی صحیح بنیاد ہو گی۔ حاصل یہ ہوا کہ صورتِ علم میں شرط تعامل متحقق ہے اور حالتِ جہل میں شرط متحقق نہیں۔

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اسلامی قوانین کا دائرہ کسی زمانہ یا خطہ تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ وہ اپنی وسعت وجامعیت کی بنا پر ہر زمانہ میں رہنما خطوط کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر یہ ایک افسوس ناک بات ہے کہ موجودہ دور میں غیر اسلامی نظام عمل کی بالا دستی نے مسلمانوں کو ہر میدان میں معمولی ''ضیق وحرج'' میں مبتلا کر رکھا ہے علماء فقہا کے سامنے بہت سے نئے پیچیدہ مسائل کھڑے ہو رہے ہیں۔

اسلام کے قانونِ تکلیف میں گو کہ فی نفسہ کوئی لچک نہیں لیکن ارباب فقہ وافتاء سے یہ بات مخفی بھی نہیں کہ ''مشقت وناچاری'' اور ''ضیق وحرج'' کے باعث مشقت سے دوچار شخص کے لیے بہت سے ممنوعہ امور میں ''اباحت ورخصت'' اور ''یسر وسہولت'' کا ملنا اسلامی قانون ہی کا ایک حصہ ہے۔ ہمارے قدیم وجدید علماء وفقہا نے ''اسباب ستہ'' کو پیش آمدہ مسئلہ کی اساس وبنیاد بنانے میں اس بات کا خاص خیال رکھا ہے کہ اس کے تحت دیا گیا حکم، نہ شریعت طاہرہ کے مقصد ومنشا کے خلاف ہو، اور نہ ہی اس میں عصری ضرورتوں سے اغماض ہو۔ جب ہم علمائے اصولیین کے بیان کردہ ضابطوں بالخصوص ''اسباب ستہ'' کی صحیح تشریح اور کامل توضیح کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔ کیونکہ یہ نئے پیچیدہ مسائل کے حل کی اساس وبنیاد ہیں۔ جنہیں ہم اصولی زبان میں ''ضرورت، حاجت، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، فساد موجود یا مظنون بہ ظن غالب کا ازالہ'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

السعی منی والاتمام من اللہ، وھو حسبی ونعم الوکیل

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی

دار المعرفۃ

للطباعۃ والنشر والتوزیع

Near Maktaba Qadria University Road,
old Sabzi Mandi, Karachi.
Contact No.: (92) 345 7760640.